سلسلة المشاريع البحثية

تجديد الفكر الإسلامي
مقاربة نقدية
(1)

أعلام تجديد الفكر الديني

الجزء الأول

تأليف
مجموعة من الباحثين

إشراف
بسّام الجمل





أعلام
تجديد الفكر الديني

الجزء الأول

تجديد الفكر الإسلامي

مقاربة نقدية

(1)

أعلام تجديد الفكر الديني

الجزء الأول

إعداد

باسم المكّي — الحاج دواق

يوسف هريمة — محمد إدريس

شراف شناف — محمد حمزة

سامح محمد إسماعيل — نبيل علي صالح

ناجية الوريمّي بوعجيلة — المنجي الأسود

حاتم السّالمي — عادل الطاهري

رياض الميلادي

إشراف





أعلام تجديد الفكر الديني
A'lām Tajdīd al-Fikr al-Dīnī

Author: Group of Authors
Pages: 312
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2016
Edition No.: 1st
Subject Classification: 920
ISBN: 978-614-8030-03-1

تأليف : مجموعة من الباحثين
عدد الصفحات: 312
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2016م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 920
الترقيم الدولي: 978-614-8030-03-1

Publisher
Mominoun Without Borders for Publishing & Distribution

الناشـــر
مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



المحتوى

مقدّمة

يمثّل كتاب (**أعلام تجديد الفكر الديني**) إحدى الحلقات المكوّنة للمشروع البحثي (تجديد الفكر الإسلامي - مقاربة نقديّة)؛ الذي أطلقته مؤسّسة (**مؤمنون بلا حدود**) للدراسات والأبحاث آخرَ عام (2013م)، وهو مشروع تضمّن، إضافة إلى الكتاب الذي نحن بصدد تقديمه، ثلاثة أقسام هي: البحوث الكبيرة، وعروض الكتب، والحوارات.

إنّ فكرة إنجاز هذا الكتاب وليدة مقترحٍ عرضه علينا الأستاذ محمد العاني، المدير العامّ للمؤسّسة، وقد استحسنّا مقترحه، ولم نتردّد في قبوله، فعكفنا على وضع خطّة لإنجازه وفق معايير وضوابط واضحة. وكان السؤال المحوري ههنا: على أيّ أساس سنُعيّن أعلام تجديد الفكر الديني؟ وبعبارة أخرى: ما مقاييس الموضوعيّة؛ التي ينبغي اعتمادُها في تمييز المُجدِّد في الفكر الديني من غير المجدِّد؟ وقبل هذا وذاك: ألا يجدر بنا أن نسأل مرّة، ومرّة أخرى، عن التجديد؛ مفهومه، شروطه، مرتكزاته، رهاناته؟!

والحقّ أنّنا لم نتنكّر لما ورد في الورقة العلميّة للمشروع البحثي، المذكور أعلاه، من كلامٍ عن التجديد تدبّرناه من جهاتٍ شتّى: بدايات التجديد في الفكر الإسلامي - العلاقة بين مفهوم التجديد والمفاهيم المجاورة له، أو المتقاطعة معه، مثل (التحديث)، و(النقد) و(المراجعة) و(الإصلاح) - المناهج الموظَّفة في تجديد الفكر الإسلامي - قضايا التجديد.

لقد صحّ منّا العزم، بعد النظر والتفحّص، على أن نختار عدداً من مفكّري الإسلام؛ الذين ساهموا، بدرجات متفاوتة بينهم، في تجديد الفكر الديني عامّة، والفكر الإسلامي خاصةً؛ أي: أولئك الذين سعوا إلى إحداث خلخلة داخل التراث الديني الإسلامي، ودعوا إلى مراجعته، ومساءلته بروح نقديّة دون مواقف مسبقة منه، مهما كان مضمونها، ومهما كانت مبرّراتها. وقد كنّا واعين، أشدَّ ما يكون الوعي، أنَّ كلّ اختيار يخفي بالضرورة استبعاداً؛ لذا مهما كانت درجة حرصنا على أن تكون مقاييسنا في الاختيار موضوعيّة؛ فإنّها تبقى، رغم ذلك، نسبيّة، وربّما قاصرة من وجه، أو أكثر.

وإضافة إلى ذلك، استبدّ بنا شاغل آخر مدارُهُ تعيين الحيّز الزمني، والرقعة الجغرافيّة؛ التي يمكن أن يشتمل عليها موضوع تجديد الفكر الديني، وهنا ارتأينا أن يمتدّ الحيّز الزمني من بدايات القرن العشرين إلى منتصف العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين. أضف إلى ذلك اختيارنا أعلاماً، من الأموات والأحياء، ينتمون إلى بقاع شتّى من العالم العربي، والإسلامي، ومن غيره، ولذلك انتسب هؤلاء المجدِّدون إلى عدد من البلدان، مثل: مصر، والسودان، والمغرب، وتونس، وفلسطين، وسورية، والهند، والعراق، ولبنان، وإيران... إلخ.

لقد قمنا باستكتاب عددٍ من الأساتذة الجامعيّين، والباحثين المتخصّصين، كي يُحرّروا فصولاً عن هؤلاء الأعلام، واقترحنا عليهم أن يشتمل كلّ فصل منها على عناصر قارّة؛ هي الآتية: السيرة الفكريّة للمجدِّد، تعريف تأليفي بمؤلّفاته في موضوع تجديد الفكر الديني، عرض مظاهر التجديد في كتاباته منهجاً ومعرفةً، تقييم نقديّ للتجديد لدى المؤلِّف موضوع الفصل، عرض بيبليوغرافي لأهمّ الدراسات، والكتب، والرسائل، والأطروحات الجامعيّة؛ التي أُنجِزتْ عنه.

إنّ مقصدنا من تأليف هذا الكتاب أن نوفّر للباحثين الشباب، وللطلبة المهتمّين بالفكر الديني، ولعموم أهل الفكر والثقافة، مرجعاً علميّاً يعرّفهم

أبرزَ أعلام تجديد الفكر الديني، وأهمَّ "مفكّري الإسلام الجدد"، على حدّ تعبير رشيد بن زين، من ناحية، وأن يفتح أمامهم أبواب البحث في قضايا الشأن الديني على مصاريعها من ناحية أخرى؛ فالمعرفة -مثلما هو معلوم- تُبنى على التراكم والتجاوز؛ من أجل تأسيس فكر جديد منخرط بالضرورة في إبستميّته، ومشدود إلى هموم منتجيه ومتقبّليه، ومتأثّر بأوضاع التاريخ، وسُنن الاجتماع.

أخيراً، ها نحن نضع بين يدَيْ القارئ الكريم الجزء الأوّل من هذا الكتاب، ونحن عاقدون العزمَ على أن يتلوه، في القريب، جزء ثانٍ، لاسيّما أنّ جلّ مَن استكتبناهم لإنجازه قد شرعوا في عملهم، ولا يفوتنا التنبيه إلى أنّنا رتّبنا الأعلام الأموات حسب تواريخ وفاتهم، أمّا الأعلام الأحياء؛ فرتّبناهم حسب تواريخ ميلادهم.

بسّام الجمل

كُتِب في صفاقس

في 5 كانون الأول/ ديسمبر 2014م

محمود محمّد طه (1909-1985م)

باسم المكّي[1]

لا شكّ في أنّ محمود محمّد طه (1909-1985م) يمثّل علماً بارزاً في تجديد الفكر الإسلامي، ذلك أنّ الرجل صدع بآراء طريفة دفع حياته ثمناً لها، غير أنّ فكر طه بقي مجهولاً نتيجة تضييق السلطتين السياسية والدينية عليه؛ لهذا ارتأينا، في هذا الفصل، التعريف بسيرته الذاتية، وتقديم بعض كتبه المنشورة، وتحليل بعض آرائه، ونقدها.

1- نبذة عن حياة طه:

وُلد محمود محمد طه في مدينة رفاعة، وسط السودان، سنة (1909م)، ويعود نسبه إلى قبيلة الركابية المنتسبة إلى الشيخ المتصوّف حسن ود بليل. بدأ دراسته بتعلّم القرآن واللغة العربية، ثمّ التحق بالمدارس النظامية، وانتقل، سنة (1932م)، إلى كلية غردون، حيث درس الهندسة، وتخرّج فيها سنة (1936م) مهندساً؛ ليشتغل في مصلحة السكك الحديدية.

أسّس، في تشرين الأول/أكتوبر (1945م)، مع ثلّة من رفاقه؛ حزباً سياسياً سمِّي الحزب الجمهوري، وقد كان رئيساً لهذا الحزب، وفي تشرين الثاني/نوفمبر (1968م) حُوكِم بتهمة الردة أمام المحكمة الشرعية، غير أنّ الحكم لم يُنفّذ.

---

(1) باحث جامعي من تونس.

عارض سياسة جعفر نميري، لاسيما قوانين أيلول/ سبتمبر (1983م) المسمّاة: قوانين الشريعة الإسلامية؛ لذلك سرعان ما أُعيدت محاكمته، فاتُّهِمَ بالردة، وأصدرت المحكمة في حقّه حكماً بالإعدام تمّ تنفيذه في 18 كانون الثاني/ يناير (1985م).

لطه كتابات عدّة، غير أنّها لم تُطبع إلا مؤخراً، فقد جمعت ابنته أسماء محمود محمد طه، وتلميذه النور محمد حمد، ثلاثةً من كتبه، وتمّ نشرها في مؤلف جامع بعنوان (**نحو مشروع مستقبلي للإسلام**)، طُبع في المركز الثقافي العربي، ودار القرطاس سنة (2002م)، وقد تضمّن هذا الكتاب الرسالة الثانية من الإسلام؛ التي صدرت طبعتها الأولى سنة (1967م)، ورسالة الصلاة، وقد صدرت طبعتها الأولى سنة (1966م)، وتطوير شريعة الأحوال الشخصية (طبعة أولى سنة 1971م).

2- نبذة عن بعض مؤلفاته:

سنكتفي، في هذه اللمحة السريعة، بتقديم كتابين لطه، وهما (**رسالة الصلاة**)، و(**تطوير شريعة الأحوال الشخصية**)، وسنخصّص باقي البحث لدراسة أفكاره الصادرة في كتابه الرئيسي (**الرسالة الثانية من الإسلام**).

2-1- رسالة الصلاة:

اهتمّ محمود محمّد طه، في هذا الكتاب، بالصلاة مفهوماً وممارسةً، وقد ميّز بين صلاة التقليد، وصلاة الأصالة؛ أي: الصلاة الحقّ (حسب وجهة نظره)، فالصلاة عنده حركة من الغفلة إلى الحضرة، ومن البعد إلى القرب، ومن الجهل إلى المعرفة، فهي قرب من الله، والصلاة منهاج «نستطيع به النظر إلى داخلنا حتى نلتقي بأنفسنا» (رسالة الصلاة ص196).

إنّ فهم الصلاة عند طه أقرب إلى فهم المتصوّف، فليست الصلاة تكراراً لحركات معيّنة، إنّما هي مكاشفة ربّانية؛ فالصلاة عنده وسيلة إلى الرضا بصورة لا لبس فيها، فإذا ما أحسن العبد التوسّل بوسيلة الصلاة أعانته على

الدخول في مقام الرضا بالله، وهي، بذلك، طريق إلى مقام العبودية، وهو مقام النفس الراضية المرضيّة، والعبودية كالربوبية؛ لا نهاية لها.

2-2- تطوير شريعة الأحوال الشخصية:

يندرج هذا الكتاب في إطار رؤية طه لتطوير الفكر الإسلامي؛ التي يرى فيها ضرورة تطوير مكانة المرأة في جلّ المستويات، وينطلق طه من مسلّمة فكرية عمادها فكرة التطور، فإذا كانت المرأة في القرن السابع قاصرةً عن شأو الرجل؛ فإن هذا التصوّر ليس أبدياً، إنما هو مرحلة من مراحل التاريخ تنقضي بمرور الزمن، فالأصل في الأشياء هو الرشد؛ لذلك فإنّ للقرن السابع أحكامه، وهي أحكام مؤقّتة وجب تغييرها، بما يناسب تطوّر الحياة لتنسجم مع القرن العشرين؛ لذلك دعا طه إلى ضرورة الإقرار بالمساواة بين الرجل والمرأة، ونقد تعدد الزوجات، وأعاد النظر في قانون الزواج والطلاق.

إنّ كتاب (**تطوير شريعة الأحوال الشخصية**) محاولة لزحزحة الأحكام القديمة، ونقدها بقصد تأسيس علاقة جديدة، وأحكام متطوّرة تنهض بمكانة المرأة في الإسلام.

3- الرسالة الثانية من الإسلام:

نروم، بعد هذا التقديم، دراسةَ فكر طه، وتتبّع وجوه الطرافة فيه، وسنتوسّل كتابه (**الرسالة الثانية من الإسلام**)، ذلك أنّنا نعدّه كتاباً عمدة، ضمّن فيه طه رؤياه للإسلام، وسنسعى، في مستوى أوّل، لتدبّر المنطلقات الفكرية لطه بقصد تبيّن آرائه، أمّا في المستوى الثاني؛ فإنّنا سنحاول تبيّن حدود موقفه.

3-1- نقد الرؤية الغربية:

إنّ تطوير التشريع الإسلامي عند طه يندرج ضمن مشروع أكبر هو تطوير الرؤية الإسلاميّة، وذلك بإعادة قراءة للإسلام وفق متطلّبات العصر؛ لذلك

فإنّ تطوير التشريع إن هو إلّا جانب من تطوير الرؤية الإسلاميّة، غير أنّ تطوير هذه الرؤية، عند طه، يقترن بثنائية النقد وتأسيس البديل.

والنقد، عند طه، كان منصباً على الرؤية الإسلاميّة السائدة، كما الرؤية الغربية، باعتبارها الرؤية المهيمنة، وحاملة لواء التقدم والحداثة.

وينطلق طه، في نقد الرؤية الغربية، من التمييز بين المدنية والحضارة، وهو ما يشفّ عنه قوله: «المدنية غير الحضارة، وهما لا تختلفان اختلاف نوع، إنما تختلفان اختلاف مقدار؛ فالمدنية هي قمّة الهرم الاجتماعي، والحضارة قاعدته» (الرسالة الثانية ص87).

ويتمثّل هذا الاختلاف في المقدار، كون المدنية تجمع بين «حياة الفكر، وحياة الشعور» (الرسالة الثانية ص87)، وبعبارة أخرى؛ المدنية تجمع جمعاً لبقاً بين المادة والروح، فهي تهتم بالحياة المادية قدر اهتمامها واحتفائها بالحياة الروحية للأفراد، فتقيم بذلك نظاماً أخلاقياً به يتمكّن الفرد من «حسن التصرّف في الحرية الفردية المطلقة» (الرسالة الثانية ص87)، فالمدنية عند طه هي الأخلاق «من غير أدنى ريب!!» (الرسالة الثانية ص87).

ويرى طه أنّ الحضارة الغربية، بهذا المعنى، لم تصل إلى مرحلة المدنية، فالحضارة، على الرغم من منجزاتها العلميّة المتطورة، وتحقيق الرفاهية للإنسان؛ موازين القيم فيها مختلة، فالمدنية الغربية الحاضرة ذات وجهين «وجه حسن مشرق الحُسن، ووجه دميم... فأمّا وجهها الحسن فهو اقتدارها في ميدان الكشوف العلمية؛ حيث أخذت تطوّع القوى المادية لإخصاب الحياة البشريّة، وتستخدم الآلة لعون الإنسان؛ أمّا وجهها الدميم فهو عجزها عن السعي الرشيد إلى تحقيق السلام» (الرسالة الثانية ص88).

ويرجع طه فشل الحضارة الغربية، في عدم الوصول إلى المدنية، إلى قيامها على أسس نظرية فلسفية وعملية عجزت عن تقديم جواب سليم عن حقيقة علاقة الفرد بالجماعة، وعلاقة الفرد بالكون، فكيف

تجلّت علاقة الفرد بالجماعة، وعلاقة الفرد بالكون في الرؤية الغربية، من وجهة نظر طه؟

يرى طه أنّ الفلسفات الاجتماعيّة -دون استثناء- إلى حدود الشيوعية، قد فشلت في إدراك **العلاقة الصحيحة** بين الفرد والجماعة؛ لأنّها اعتقدت أنّ إيلاء الفرد حرية مطلقة سيكون حتماً ضدّ مصلحة الجماعة «فهي قد ظنّت أنّ نشاط الفرد، إذا وجد الفرصة في ممارسة حريّته؛ سيكون ضدّ مصلحة الجماعة، ولمّا كانت الجماعة أكثر من الفرد فإنّ مصلحتها أَوْلى بالرعاية من مصلحته» (الرسالة الثانية ص93). لذلك سلبت هذه الفلسفات كلّها الفردَ حريّته في سبيل صلاح الجماعة. ولكن، هل يمكن جمع الفلسفات الغربية كلّها -رغم الاختلاف والتعدّد بل التناقض بينها- في خانة واحدة، ونفي إقرارها بإعطاء الفرد الحرية المطلقة؟ وهل يمكن الإقرار بهذه الحقيقة في بسط سريع ومقتضب دون تفحّص كلّ فلسفة تفحصاً علميّاً صارماً؟

أمّا في خصوص إدراك الفلسفات علاقةَ الإنسان بالكون، فإنّ طه يرى أنّ عجزها أكبر من عجزها عن إدراك العلاقة بين الفرد والجماعة، ذلك أنّ الفلسفات قد زرعت في «خلد الإنسان أنّ مكانه من الكون مكان اللدد والخصومة» (الرسالة الثانية ص97)، فأصبح الاعتقاد السائد في الغرب يكمن في أنّ الإنسان في علاقة صراع دائمة مع الكون، وما من اكتشاف علميّ يُحقِّق إلا انتصار على الكون وليس فهماً له. ولعلّ هذا المنطق هو الذي دفع بالفلسفة إلى اعتبار الدين مرحلة طفولة الإنسان ما دام الإنسان في هذا العصر قد اكتشف أسرار الكون، ووصل إلى القمّة، فلم «يجد ذلك الكائن الذي يدعونه الله» (الرسالة الثانية ص97).

ويمكن القول: إنّ إهمال الفلسفات الغربية الجانب الروحي في الإنسان هو العنصر الذي يسهم في إفقار هذه الفلسفات، فما استطاعت تشكيل تصوّر ينسجم فيه الفرد مع الجماعة من جهة، ولا مع الكون من جهة أخرى، لذلك فإنّه من البديهي أن يربط طه أقصى رُتب الضلال في فهم علاقة الإنسان

بالكون بالشيوعية، وكيف لا يفعل ذلك، وقد اقترنت الشيوعية في الأذهان بالإلحاد، وعدم إيلاء الدين كبير أهمية؟!

وبذلك يمكن تأكيد أنّ بحث طه عن البديل كان مقترناً بنقد الرؤية الغربية، على أنّه يجب القول: إنّ هذا النقد كان ذاتياً، بمعنى أنّ الرؤية الغربية -كما صوّرها طه- هي نظرته هو للغرب، ولثقافة الغرب، وإذا كانت هذه الرؤية الغربية فاشلة في تأسيس سعادة الإنسان، فما البديل؟ وعلى أيّ أرضية يجب أن يُؤسّس؟

3-2- التأسيس للبديل:

3-2- 1- رؤية الإسلام لعلاقة الفرد بالجماعة:

إذا كان التصوّر الغربي لعلاقة الفرد بالجماعة -حسب طه- قائماً على سيطرة الجماعة على الفرد، فإنّ «الفرد في الإسلام هو الغاية» (الرسالة الثانية ص99)، وهذه الفردية هي «جوهر التكليف»، و«مدار التشريف» الرسالة الثانية ص99)؛ إذ لا جزاء يمكن أن يُقام إلّا في إطار المسؤولية والحرية الفردية.

ولتدعيم هذه الرؤية يستند طه إلى النص القرآني ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: 164]، و﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزّلزلة: 7-8]، وانطلاقاً من هذه الآيات؛ التي تنصّ على مسؤولية الإنسان، ومبدأ الفردية في الحساب؛ يرى طه أنّها خير دليل على الحرية الفردية المطلقة في الإسلام، وإذا كان الفرد هو الغاية في الإسلام، فكيف يمكن أن يحلّ التعارض بين حاجة الفرد وحاجة الجماعة؟

لا يُفكّ التعارض -حسب طه- إلّا بفضل التوحيد؛ الذي جاءت شريعته على مستويين:

- مستوى الفرد، وذلك يظهر في العبادات؛ بما هي علاقة مباشرة بين الفرد وخالقه.

- مستوى الجماعة، ويظهر في تشريع المعاملات؛ التي هي تنظيم محكم بين الفرد والجماعة.

ولا يرى طه اختلافاً بين المستويين؛ بل هما متكاملان؛ «فتشريع المعاملات تشريع عبادات في مستوى غليظ، وتشريع العبادات تشريع معاملات في مستوى رفيع، والمقرر أنّه ليس للعبادة قيمة إن لم تنعكس في معاملتك الجماعة» (الرسالة الثانية ص100)، وفي إطار هذا التوحيد تقوم حرية الجماعة شجرةً ثمرتها الحرية الفردية.

3-2-2- علاقة الفرد بالكون في الإسلام:

إنّ الفرد في الإسلام لا يكون إلّا حرّاً، «فالإسلام يرى أنّ الأصل في الحرية الإطلاق» (الرسالة الثانية ص101)، وإنّما كان الإسلام مقرّاً بالحرية المطلقة؛ لأنه «لا يرى في ترقّي الفرد حدّاً يقف عنده، فهو عنده (الإسلام) سائر من المحدود إلى المطلق» (الرسالة الثانية ص101)، فالإنسان، في تطوّره نحو الأرقى، إنما يسعى دوماً إلى التخلّص من القيود والخوف إلى الحرية المطلقة، أو بالأحرى إلى العبودية.

ولا يُفهمنَّ من كلام طه المعنى الشائع للعبودية؛ بما هي سلبٌ للحرية؛ العبودية عند طه «كالربوبية لا تتناهى... لم يحققها إلا الأنبياء» (رسالة الصلاة ص245).

ولعلّه لا يمكن أن نفهم مفهوم العبودية عند طه إلا بالرجوع إلى الفكر الصوفي؛ الذي يمثل رافداً من روافد فكر طه؛ فالعبودية تصبح، بهذا المعنى، اتحاداً بالله، وخروجاً من الجهل إلى العلم، ومن الشقاء إلى السعادة.

ولا تكون الحرية عند طه إلا واعية مقترنة بحسن التصرف، فإذا ما حاد الإنسان عن السلوك السويّ صودرت منه، وهذا الفهم استخلصه طه من قصّة طرد آدم، فقد كان في البدء حرّاً حرية مطلقة؛ حتى امتحنه الله ليرى كيفية

تسييره لهذه الحرية، فلما حاد بالحرية عن الصراط، ولم يحسن الاختيار، سُلبت منه.

ومن هنا نخلص إلى أنّ علاقة المسلم بالكون تقوم على أساس مفهوم الاستخلاف؛ أي: تحمّل المسؤولية في الكون بقصد تعميره، ولا يكون الاستخلاف إلا بالحرية المطلقة؛ التي نصّ عليها الإسلام دون الفلسفات الغربية، ذلك أنّ الإسلام «سلام الإنسان مع نفسه» (الرسالة الثانية ص138)، ومع الكون، ومع خالقه، فتقوم بذلك علاقة المسلم بالكون لا على الخصومة، والمصاولة، بل على الانسجام والتآلف؛ ليستحيل الكون فضاءً لمغامرة الإنسان يعمره تحقيقاً لخلافة الله على الأرض.

ويمكن، من خلال هذا، أن نستنتج أن الحلّ كامن في الإسلام، حسب طه، ولكن ما المقصود بالإسلام؟ أهو الإسلام كما يُمارس ويفهم الآن، أم هو فهم مخصوص يحاول طه توضيحه؟ وكيف يمكن -حسب هذا الفهم المخصوص- أن نحقق إنسانية الإنسان، وسلامه مع ذاته، وكونه، وخالقه؟

3-3- تطوير التشريع الإسلامي:

ليس المقصود بالإسلام، عند طه، الإسلام كما هو مُمارس منذ قرون، فهذا الإسلام له نتائج واضحة، فهو لا يحقّق حرية الإنسان، ولا تصالحه مع الكون، وليس ذلك عيباً في الإسلام، بل العيب يتمثّل في عدم تطوير المسلمين له، فالإسلام -كما يُمارس- هو في الحقيقة عدول عن غايات الرسالة وأهدافها النبيلة، لذلك سعى طه إلى تأسيس فهم جديد للإسلام؛ يختلف به عن الفهم السائد لغرض ملاءمة الإسلام لروح العصر.

فما هو مفهوم طه للإسلام؟

3-3-1- مفهوم الإسلام عند طه:

للإسلام، في نظر طه، مفهومان؛ مفهوم عام، وآخر خاص.

أ- المفهوم العام:

ينطلق طه، لتبيّن هذا المفهوم العام، من المعنى المعجمي لكلمة (إسلام)؛ فـ «الإسلام، في الحقيقة، الانقياد والاستسلام، ونعني بالحقيقة ما فُطرت عليه الأشياء» (الرسالة الثانية ص139)، وهذا الانقياد لا يخصّ الإنسان فحسب؛ بل الكائنات والأشياء، ما دام الانقياد والاستسلام للخالق جِبلّة وفطرة «فطرت عليها الأشياء»، فيكون الإسلام، بهذا المعنى العام، «دين الخلائق جميعها في البداية وفي النهاية، وفيما بين البداية والنهاية» (الرسالة الثانية ص139).

ويدعم طه حجيّة هذا الرأي بالاستناد إلى فهم مخصوص للآية القرآنية: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ [آل عِمرَان: 83]، وينتهي طه إلى القول بأنّ «الإسلام ديناً بدأ ظهوره بظهور الفرد البشري الأول» (الرسالة الثانية ص142). ويبدو واضحاً، من خلال هذه الفكرة، رؤياه الإيمانية التمجيدية للإسلام؛ إذ هو يخلط، عن وعيٍ، أو عن غير وعي، بين حاجة الإنسان إلى الظاهرة الدينية -باعتبارها ظاهرة كونية إنسانية- وبين الإسلام؛ الذي هو دين من بين جملة أديان عرفها الإنسان.

ولعلّ ما به دعّم طه فكرته هذه، فجعل «الإسلام دين الخلائق جميعها»، استنادُه إلى مفهوم الفطرة، ولا يخفى ما لهذا المفهوم من إشكال والتباس، فهو يبقى مفهوماً زئبقياً لا يمكن حدّه، إذ ما الفطرة؟ وهل يمكن الإقرار بأنّ جميع الناس يشتركون في فطرة واحدة؟ وهل لبقية الكائنات -الحيوان والنبات- فطرة؟

وإذا كان البشر يشتركون في الفطرة، فكيف يمكننا أن نفهم الاختلاف بين الأديان؟ فهل اليهودي مجانب للفطرة؟ وهل المسيحي منافٍ للفطرة؟ وهل لا فطرة للملحد؟

ب- المفهوم الخاص:

إذا كانت فكرة الاعتقاد بأنّ الإسلام «دين الخلائق» -ما يشترك فيه طه مع الفكر التقليدي- فإنّ طرافة فكره تكمن في «الفهم المخصوص، أو الخاص، للإسلام»، والمقصود بالإسلام هنا؛ الدين الذي جاء به محمد بن عبد الله، فأين تكمن الطرافة في هذا الفهم؟ يرى طه أنّ الرسالة المحمدية تُقسم إلى رسالتين:

الرسالة الأولى:

«هي التي وقع في حقّها التبيين بالتشريع، وهي رسالة المؤمنين» (الرسالة الثانية ص149)، وتخصّ هذه الرسالة فترة المدينة.

ويستوقفنا في هذا التعريف مفهومان؛ هما التشريع، والمؤمنون؛ فالتشريع هو جملة الأحكام القرآنية الخاصة بتنظيم علاقة المسلم بالمسلم من جهة، وبالآخر المختلف من جهة أخرى، فهو شريعة الله بمعنى: «القَدْر من الدين الذي يخاطب الناس -عامة الناس- على قدر عقولهم» (الرسالة الثانية ص73)، بمعنى أنّ التشريع هو الخطاب؛ الذي وجّهه الله إلى الناس حتى يستوعبوه، فيكون بذلك مطابقاً لواقعهم الاجتماعي، ومستواهم الثقافي.

ويكمن الإشكال، في تعريف طه، في لفظ المؤمنين؛ إذ يختلف (الإيمان)، عند طه، عن (الإسلام)؛ فهو يَعُدّ أنّ الناس ينطلقون من فهم خاطئ للإيمان والإسلام؛ عادّاً أنّ الإسلام أرقى مرتبة من الإيمان «فما كلّ مؤمن مسلماً، ولكن كلّ مسلم مؤمن» (الرسالة الثانية ص149)، وإنّما ساد هذا الغلط من "فهم خاطئ -حسب طه- لآية: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَـٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾ [الحجرات: 14]، و«ما علموا (الناس) أنّ الأمر يحتاج إلى نظر» (الرسالة الثانية ص83).

وما نفهمه من خطاب طه أنّ أمّة الإسلام أرقى من أمّة الإيمان، وما به يَحتج إلى هذا الفهم حديثُ الإخوان: «**وا شوقاه لإخواني الذين لم يأتوا**

بعد»[1] (الرسالة الثانية ص170)؛ لذلك يؤكّد طه أنّ الرسالة الأولى، المنزّلة في المدينة، كانت خاصة بالمؤمنين، والمهمّ عنده أنّ هذه الآيات المدنية إنّما نزلت وهي محكومة بإطار تاريخي، واجتماعي، وثقافي لا يمكن تجاوزه؛ بمعنى أنّها كانت تراعي شروط العمران، وثقافة المؤمنين في ذلك الوقت، وبذلك فهو ينفي أن يكون الرق، وتعدد الزوجات، والجهاد، مثلاً، أصلاً من أصول الإسلام. ما دامت الرسالة الأولى قد ذكّرتهم، فهذه الرسالة إنّما كانت تنزل وفق حاجات ذلك المجتمع، وتحرص على ألا تُحدِث فيه كبير تغيير، على أنّ الطريف، في موقف طه، أنّه لم يقف عند هذه الفكرة، ولو فعل ذلك لبقي ضمن الخطّ الإصلاحي (عبده والحدّاد مثلاً)، وإنّما أقرّ بضرورة تجاوز الرسالة الأولى (رسالة المؤمنين)؛ لتطبيق الرسالة الثانية (رسالة المسلمين)، ففيم تتمثّل الرسالة الثانية؟

الرسالة الثانية:

انطلاقاً من الأسس الفكرية نفسها، يؤكّد طه أنّه إذا كان القرآن قد بُنِيَ على لحظتين؛ لحظة تخصّ المدينة، وأخرى تخصّ مكة، فإنّ الرسالة الأولى -وهي الآيات المدنية الخاصة بالمؤمنين- كانت تنسجم مع أحوال عمرانهم، وبنيتهم الثقافية والفكرية، أمّا الرسالة الثانية من القرآن؛ فقد أُرجِئ العمل بها حتى يتهيّأ العصر والإنسان القادر على استيعابها، لكن، إذا كان الفصل بين الرسالتين قائماً على الفصل بين الآيات المكية والمدنية، فما المقياس الذي أقامه طه؛ حتى نضمن أنّ آية ما مدنية، وليست مكية؟

يقيم طه تصنيفه للآيات المكية والمدنية انطلاقاً من بنية الخطاب القرآني؛ «فكلّ ما وقع فيه الخطاب بلفظ ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ﴾ فهو مدنيّ، ما عدا ما كان من أمر سورة الحجّ، وكلّ ما ورد فيه ذكر المنافقين، فهو مدنيّ، وكلّ ما

(1) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، (4/ 234).

جاء فيه ذكر الجهاد (...) فهو مدني». أمّا المكيّ فهو «كلّ ما وقع فيه الخطاب بلفظ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، أو ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ﴾» (الرسالة الثانية ص150).

إنّ اختلاف المخاطبين هو المعيار التصنيفي؛ الذي استند إليه طه، ومن قبله القدامى؛ للتفريق بين ما هو مدني وما هو مكيّ. لكن؛ إلى أيّ حدّ يمكن الاطمئنان إلى صحّة هذا التصنيف، لاسيما أنّ الاستثناءات موجودة في كلام طه نفسه؟ أيمكن حصر هذه الاستثناءات في حدود آيات محدّدة أم القضية أعمق من ذلك؟ وهل يمكن أصلاً الفصل في القرآن بين آياته المكية، وآياته المدنية؟

وعلى الرغم ممّا يثيره معيار الفصل بين آيات القرآن من إشكاليّات، فإنّ الرسالة الثانية على الإجمال «لم يقع في حقّها التفصيل» (الرسالة الثانية ص167)، فهي الآيات المكية التي تخاطب البشر كافة، وتحمل قدراً كبيراً من التسامح ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البَقَرَة: 256]، ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [النّحل: 125].

إنّ هذه الرسالة -حسب طه- كانت فوق وعي الجماعة الإسلامية الأولى؛ لذلك ما كان لها أن تتحقّق، والدليل على ذلك هجرة الرسول، وتغيير خطاب الوحي.

غير أنّ طه يرى أنّه قد آن لهذه الرسالة أن تتحقق في عصرنا الحالي لتطوّر العقليات، فقد تهيّأت الظروف لظهور أمة المسلمين، و«أصبح واجباً على ورثة الإسلام (على ورثة القرآن) أن يدعوا إلى الرسالة الثانية، تبشيراً بالعهد الجديد؛ الذي أصبحت البشرية تشعر بالحاجة الملحّة إليه» (الرسالة الثانية ص75).

إنّ تطوير الشريعة، ومن ثَمَّة الرؤية الإسلامية -حسب طه- لا يتمّ إلا بهذه الرسالة الثانية المنفتحة، وليس الانتقال من الرسالة الأولى إلى الثانية إلا «انتقالاً من نصّ إلى نصّ» (الرسالة الثانية ص78)؛ من نصّ فرعٍ تمّ تطبيقه في عصر الصحابة إلى نصّ أصلٍ قابل للانفتاح على كلّ العصور.

ويمكن القول: إنّ هذه النظرة التطوّرية للدّين قامت على شكل هرميّ «قمّته (الدين) عند الله، حيث لا عند، وقاعدته عند الناس» (الرسالة الثانية ص185)، وتكون القاعدة هي الشريعة؛ التي تنزّلت لتحقيق حاجيات البشر، حسب طاقاتهم في زمن معلوم. أمّا قمّة الهرم فهي فوق مستوى التحقيق، «وسيظلّ الأفراد يتطوّرون في فهم الدين، كلّما علموا المزيد من آيات الآفاق، وآيات النفوس» (الرسالة الثانية ص185)، وإذا كانت قاعدة الدين موافقة للرسالة الأولى؛ فإن طريق القمّة ينطلق من الرسالة الثانية؛ حيث يرتقي الإنسان المراتب لفهم مقاصد الله، وتحقيق الحرية الفردية المطلقة.

3-4- حدود رؤية طه:

حاولنا، فيما تقدّم، تحليل أفكار طه لنتبيّن المنطلقات الفكرية، والأسس المعرفية؛ التي اجترح منها أطروحته، وسنخصص هذا الجزء لنتبيّن الحدود المعرفية لهذه الرؤية، ونقصد بالحدود هنا (سقف الفكر)؛ الذي لا يمكن تجاوزه إمّا لقصورٍ في البنية الثقافية، وإمّا لحدود المعرفة في زمنه، أو للضغوط الاجتماعية والسياسية في عصره، فالفكر يبقى، دائماً، رهين عوامل معقّدة تسمح له بأن ينتج أفكاراً طريفة، لكنّها، أيضاً، قد تمنعه من الانفتاح على أطرٍ فكريّة أرحب.

غير أننا، قبل تبيّن حدود هذا الفكر، يجب أن نؤكّد أنّ طه كان من جملة المفكرين؛ الذين، بفضل وعيهم، وحسّهم النقدي، كانوا «أفضل مَن التقط المؤشرات المنتشرة في مجتمعاتهم عن الاستعداد لتبنّي مقتضيات الحداثة، ومن ضمنها المطالبة بتشريعات تقدّميةٍ مستمدّة من القيم القرآنية، ومحقّقة للمزيد من الحرية والعدل» (عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة ص159)، فكان يعبّر عن حيوية الإسلام باعتباره ديناً حيّاً؛ انطلاقاً من رؤية تطورية واضحة، ووعي عميق بتاريخية الأحكام التشريعية؛ بل حتى القرآنية.

كما كان طه مفعماً بروح الحداثة، مدرِجاً مشروعه ضمن الأفق الإنساني؛ فهو -حسب مقدّمة الكتاب- «داعية إلى تشكيل وعي ديني جديد (كوزمولوجي)، وفقه يبرز قامات إنسانية جديدة تحرّرت من الخوف، ومن الكبت، وسلمت دواخلها» (الرسالة الثانية ص42)، إلا أنّ لهذا الفكر، على الرغم من هذا كلّه، حدوداً يقف عندها، وإذا ما كانت قيمة فكر طه تكمن في مراجعته السابق، ونقده السائد، وإقراره بالاختلاف والتطوّر، فلا بدّ من ممارسة هذه القيم نفسها على هذا الفكر، فما هي أهم الحدود المعرفية في فكر طه؟

3-4- 1- نقده الفلسفة الغربية:

يقوم فكر طه، أساساً، على جعل الإسلام ديناً كونياً، وفلسفة إنسانية عامة؛ لذلك فإنّ نقده لم يسلّط على الوضع الإسلامي فحسب؛ بل تجاوزه لنقد الفلسفة الغربية بتياراتها المختلفة، وقد اتسمت لهجة النقد عنده للغرب بالاتزان، ومحاولة الغوص في خصائص الفكر الغربي، فلا أثر في لغته لعبارات التكفير، ولا السخط، شأن قطب مثلاً؛ الذي يرى في الغرب شرّاً كلَّه.

ولعلّ هذا الاتزان جعله يتفطّن إلى كثير من سلبيات المدنية الغربية؛ التي سيطر فيها البعد الاستهلاكي والمادي على الجانب الروحي، وطه، في تفطّنه إلى هذه الظاهرة، لا يختلف عن الكثير من المفكّرين الحداثيين؛ بل عن فلاسفة مدرسة فرانكفورت في تشديدهم على هذه النقطة، غير أنّ طه لم تكن له الأرضية الفلسفية المعرفية الكافية ليصل بنقده إلى حدود وعي هذه المدرسة، فاقتصر على تأكيد الظاهرة دون البحث في أسبابها، ولعلّ هذا الحدّ (الافتقار إلى الأرضية الفلسفية) يتّضح خاصة لمّا سلّط نقده على الفلسفات الاجتماعية الغربية، وأكّد أنّها «أهدرت حريّة الفرد في سبيل مصلحة الجماعة» (الرسالة الثانية ص93).

والحق أنّ هذا الحكم يتّسم بالتسرّع، وعدم الموضوعية؛ ذلك أنّ هذه الفلسفات قامت على الحداثة؛ التي منحت الفرد الحرية المطلقة في المجال

السياسي، والاقتصادي، وحتى الجنسي، ولعلّ إيلاء الفرد مكانة مهمّة في فلسفات الحداثة هو الذي ضمن للحضارة الغربية حركيّتها وقدرتها الدؤوب على مراجعة ذاتها.

إن سلبَ طه الفلسفات الغربية إقرارَها بالحرية الفردية حكمٌ لا يجد سنده في الواقع الغربي، ومهما يكن في التطبيق من ثغرات فهذا لا ينفي أنّ الفلسفاتِ الغربية قامت، أساساً، على مبدأ إيلاء الفرد كبير أهمية في شتى المجالات. كما أننا نعتقد أنّ نقد طه للفلسفات الأوروبية جملةً يحتاج إلى مراجعة؛ ذلك أنّ هذه الفلسفات تختلف اختلافاً جوهرياً في أسسها النظرية، ومنطلقاتها المعرفية، زد على ذلك أنّ الفرد -مهما كان اطلاعه دقيقاً- غير قادر على دراستها دراسة شاملة، اللّهمّ إلا إذا كانت قراءته لها سطحية غير نافذة إلى أعماقها.

وإجمالاً، يمكن القول: إنّ نقد طه، على الرّغم من تنبّهه إلى بعض ثغرات المدنية الغربية، لم يسلم من الذاتية، وعدم الموضوعية، ولعلّ هذه النظرة الذاتية كانت مرتهنة بحدّ من حدود فكر طه، وهو عدم التخصّص في الفلسفات للحكم عليها.

3-4-2- مقاربة طه وتطوير الشريعة:

أمّا في خصوص مقاربته الساعية إلى تطوير التشريع الإسلامي، فإنّنا نراها مشدودةً إلى حدود أهمها:

1- البقاء في إطار نصّي:

ينطلق طه، دائماً؛ ليشرّع لكلامه، من نصوص قرآنية، وأحاديث نبوية، حتى التطوير عنده «ليس قفزاً عبر الفضاء، ولا هو قول بالرأي الفجّ، إنّما هو انتقال من نصّ إلى نص..» (الرسالة الثانية ص78)، وهو، بذلك، لا يختلف عن التيار الأصولي، ولا السلفي، فالكلّ متحيّلٌ على النص؛ يُقوّله ما يريد هو قوله، ويبدو هذا التعامل جلياً عند طه، فهو، في إيراده النص القرآني،

يتعامل معه تعاملاً ذاتياً يخدم القصد؛ الذي يريده منه، فلا نجد، أحياناً، قرائنَ نصيّة، ولا معنوية، تدعم فهم هذه الآية، أو تلك؛ بل هو، أحياناً، في تأويله يقرب إلى التأويل الصوفي.

ولعلّ صلة طه بهذا الفكر واضحة من خلال تأويله عديد الآيِ؛ مثل تأويله الحروف «آلم، كهيعص..» (الرسالة الثانية ص151)، أو تفريقه بين الإيمان والإسلام، ففهمه مخالف لصريح الآية؛ لذلك يمكن القول: إنّ فهمه كان ذاتياً خادماً أغراضَه، غير قائم على أسس علميّة دقيقة يُفسّر بها النص. أمّا تعامله مع نصوص الحديث، فتتسم بعدم الشكّ في الأحاديث، وعدم البحث في صدقها، أو وضعها؛ من ذلك حديث (**غربة الإسلام**)؛ يتعامل معه طه دون وعيٍ نقدي، ودون بحث في صدقه، أو في دلالة وضعه، لاسيّما أنّه يعبّر عن الموقف المتشائم من الدنيا، ويرى في الدين خلاصاً، وفي الدنيا فساداً، كلّما ابتعدنا عن زمن (الإسلام الصافي)، ولا يخلو تعامله مع الحديث من التأويل الذاتي؛ الذي يخدم أغراضه.

2- فكر الداعية:

إنّ هذا التعامل الذاتي مع النصوص، وعدم دراستها دراسة علمية دقيقة، كان ناجماً عن أنّ طه كان (داعية)، وفكر الداعية ليس فكراً نقدياً يقوم على النقد، والتشكيك، والتمحيص، إنّما يقوم على جلب الحجج للانتصار لموقف، وتغلبُ عليه النفعيّة المباشرة للخروج من مأزق الخصم. كما أنّ فكر الداعية ليس موجهاً، أساساً، إلى العقل، بقدر ما يتوجّه إلى العاطفة والوجدان. وفضلاً عن ذلك، نلاحظ أنّ هذا الفكر تتحكّم فيه النظرة التمجيدية للإسلام، فاعتبار طه أنّ الإسلام «هو المنقذ من الضلال»، وأنّ كلّ الفلسفات الغربية فاشلة، دليل على اعتقاده بأنّ الإسلام هو الحقيقة، وبأنّ غيره من الأديان، والفلسفات، حياد عن الحقّ، وبدعة يجب تصحيحها، وما إقرار طه بأنّ اللغة العربية «أكمل اللغات» (الرسالة الثانية

ص153)؛ لأنّها لغة القرآن، إلا دليل على هذا الفكر التمجيدي، أو على هذا الحدّ؛ الذي يعوق الفكر عن المقاربة العلمية والموضوعية.

3- القول بالنسخ:

إنّ النفعية، والتعامل الذاتي مع النصّ، والنظرة التمجيدية، كل ذلك يمثّل حدوداً مشتركة -وإن بتفاوت- بين طه والفكر السلفي عموماً، غير أنّ طرافة فكر طه تكمن في قوله بالنسخ؛ ذلك أنّ طه يَعدّ أنّ القرآن نَصٌّ على أحكام تخصّ مجتمع المدينة، في حين أنّ القرآن المكي هو قرآن يشمل عموم البشر؛ لذلك فإنّنا لا بدّ من أن نقيم تشريعنا الحالي على الطور المكي؛ لنؤسس لمرحلة الإسلام الكوني، ولكن هل يجوز التفريق بين القرآنين؟

إننا نرى أنّه كما لا يجوز التعامل مع آيات الأحكام في معزل عن سياقها النصي والمرجعي، فإنّه، أيضاً، لا يجوز الفصل بين القرآنين؛ لأنّ قيمة الرسالة تكمن في وحدتها. كما أننا نرى أنّ المقياس؛ الذي حدّده طه للفصل بين القرآنين، قاصر عن التمييز الدقيق بين الآيات المكية والمدنية. وعلى الرغم من أنّ النسخ موقف ينفرد به طه، فإنّنا نراه قريباً من رأي الإصلاحيين في الأخذ ببعض ما في الرسالة المحمدية، وترك بعضها الآخر.

4- الخاتمة:

إنّ قيمة فكر طه -وإن كانت تعوقه حدود عدّة، وإن أَوهمَ موقفه بالجدّة في دائرة الفكر السلفي الإصلاحي- لا تكمن في النتائج التي توصل إليها، ولا في تفطّنه إلى أنّ القرآن ينطق به الرجال، إنما تكمن في أنّه مارس المنهج التطوري، ووصل به إلى أقصى ما تمكّنه ثقافته، غير آبهٍ بقديم قد تكرّس، ولا بسائدٍ قد أحكمَ السيطرة، وقمعَ كلَّ جديدٍ، حتى بالتصفية الجسدية.

5- ببليوغرافيا:

أسلفنا أنّ السلطتين السياسية والدينية قد حجبتا فكر طه، وحرصتا على أن تبقى كتبه مغمورة؛ لذلك لم تُطبع، وبقيت مجهولة لدى القارئ العربي،

ولم ينشر فكره إلا بعد أن جمعت ابنته أسماء محمود محمد طه، وتلميذه النور محمد، ثلاثة من كتبه، وتمّ نشرها في كتاب جامع بعنوان (**نحو مشروع مستقبلي للإسلام**) طُبع في المركز الثقافي العربي، ودار قرطاس، سنة (2002م).

أمّا الدرسات المهتمة بفكر طه، فهي ضئيلة، ونشير هنا إلى بعض الكتب التي درست فكر طه؛ فقد أشار عبد المجيد الشرفي إلى فكر طه في كتابين:

- الإسلام والحداثة، تونس، الدار التونسية للنشر، ط2، (1991م).
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط1، (2002م).

وعثرنا على دراسة لفكر طه نُشرت أخيراً:

- عبد الله الفكي البشير، صاحب الفهم الجديد للإسلام: محمود محمد طه والمثقفون - قراءة في المواقف وتزوير التاريخ، دار رؤية، القاهرة.



محمّد أبو القاسم حاج حمد (1942-2004م)
والإبستمولوجيا الكونيّة الإنسانية

د. الحاج دواق[1]

مدخل:

يمكننا اعتبار الفيلسوف والمفكّر السوداني؛ محمد أبو القاسم حاج حمد (ت 2004م)، من أبرز المنظّرين في التجديد الديني المعاصر، والمانحين، لحضور الدين؛ فعاليةً تنظيرية ومنهجيّة لافتة؛ ذلك أنّه جمع، إضافة إلى الدرس المعرفي التقليدي؛ بين الأصولي والعرفاني، وتمكّن من استيعاب الدرس الفلسفي الغربي، في مدارسه ومذاهبه المتنوّعة، ما أعطاه فرصة فكريّة لبناء نظرية فلسفية، ومنهج معرفي مكين، حيث تسنّى له تطبيقه على المرجعيّة الإسلامية، قرآناً وسُنّة، وخرج بنتائج مثيرة، جلبت إليه تلاميذ ومتأثّرين، كما أدخلته في دوّامة انتقادات شديدة، انتهت به، في أحيان، إلى الإبعاد عن بعض المؤسسات الأكاديمية، كما حصل له في تجربته مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ومع ذلك، امتدّت أطروحاته لتعمّ العالم الإسلامي، وتطبع كتبه مرات عدة، وتتنافس على نشرها أعرق دور النشر العربية، ويشرف على ذلك باحثون ومفكّرون لهم حضورهم اللافت في الساحة الفكرية والثقافية العربية،

---

(1) باحث جامعيّ من الجزائر.

نذكر منهم: الدكتور عبد الجبار الرفاعي، ونشره أمّهات كتبه، وكذا الدكتور طه جابر العلواني، وإصراره على إقحام تراث محمد أبو القاسم حاج حمد في مضمار مدرسة إسلامية المعرفة، ومنهما إلى الأستاذ محمد العاني، وتجربة مؤسسة **(مؤمنون بلا حدود)** في ابتعاث إنتاجاته الفكرية، وإيصالها إلى أكبر عدد ممكن من القراء، والمؤسّسات العلمية، ما جعل مقروئيّتها تنتشر، وتعمّ، وتكسب نطاقات ثقافية متعدّدة، لاسيّما لما تحوّلت الأفكار إلى أعمال أكاديمية جامعية امتدّت بين الجزائر، والمغرب، فتونس، ومنها إلى بقية العالم العربي، وتبنّت النخب آراءه في المنهجيّة المعرفية القرآنية، والجدلية الثلاثية بين الغيب والإنسان والطبيعة، ومظاهرها، كما أثمر منهج الجمع بين القراءتين بمستوياته الثلاثة، وخصائصها، ميلاً إلى إبستمولوجيا التركيب والتكامل المعرفي، واعتماداً للإبستمولوجيا الكونية الإنسانية المفتوحة بديلاً للإبستمولوجيات الوضعية والعلمانوية المقصية للغيب، والمُحكّمة للواقع الحسّي المادي، وكذا الطرق اللّاهوتية المتنكّرة للواقع، والمغرقة في تفسيرات غير معقولة ولا متقبّلة تحت أيّ مشرط علمي.

ووظّف ذلك كلّه في سياق نقديّ متين وجذري استُفيد من ركام الخبرة المعرفية التراثية، وخلفيّتها المؤسّسة، كما استقى من متاحات المعرفة الحداثية؛ لبّها المنهجي، وإجرائياتها التحليلية والتفسيرية، من غير ارتهان لخلفياتها الفلسفية، ولا لتوظيفاتها؛ بل عمد إلى عمليات معقّدة، بدأت من المعرفة البشرية، وجاوزتها إلى مقاربة القرآن بها، ثمّ اكتشاف المنهجية المعرفية القرآنية، ومنها إلى إعادة مراجعة هذه المعرفة في ضوء الرؤية الجديدة، في جدل ظاهر بين المعرفة ومرجعيّتها، منتهياً إلى نمط من التفسير جديد ومثير؛ جديد لأنّه مخالف للنظريات السائدة، ومثير لأنّه زعزع كيان الممارسة التراثية، وقلب كثيراً من آرائها رأساً على عقب.

وهنا نجد الجدوى الثقافية ملحّة علينا، لكي نعطي لمحة وجيزة عن أهمّ أفكاره، وأطروحاته، مُعرّفين بشخصيته، وأهمّ مراحل حياته، ومنها نلوّح

بإشارات سريعة للتعريف بأهمّ مؤلّفاته التأسيسية منها، والشارحة المبسّطة، ثم نعرّج على إبراز جوانب الجدّة في أطروحاته، وإن كنّا نميل إلى زعم أنّ مشروعه متّصل بالتجديد كلّه، لاسيّما في جنبة التأسيس والمسبقات المعرفيّة، وبعد ذلك نختبر آراءه، قياساً إلى متانتها الفكرية، وتجاوبها مع منهجه، ومدى وفائه لمقدّماته؛ أي: هل كان وفيّاً في تطبيقاتها، وتفسيراتها؟ ونتائجه للمنهج كافة، ويبرز ذلك في الكتابات التي أُلّفت عنه، بسطاً لآرائه، أو نقداً، وقد لا يخلو نقد من تهجّم.

1- حياة محمد أبو القاسم حاج حمد، ومراحلها الأربع:

يمكن تلخيص حياته؛ التي امتدت أكثر من ستين عاماً (1942-2004م)، في عبارات أربع، تجمع بين ثناياها كلّ حياته، وتشعباتها، وانتقالاتها: إرهاصات التشكّل وبذور الانتباه، ثمّ التحوّل والصدمة الروحية ويقظة الوعي، وإدراك أهمية الدين من زاوية المأساة، وأخيراً اليقين ومرحلة التوحّد.

في أسرة ظروفها المالية لم تكن تيسّر لابنها الدخول إلى المدارس بشكل منتظم، وُلِد محمد أبو القاسم حاج حمد، في (28/ 11/ 1942م)، فتأخّر عن أقرانه، لكنّه لحق بهم في سنّ متقدّمة، واجتاز مراحل الدرس بكفاءة لافتة، ولم يتسنّ له دخول الجامعة، فتشتّت بين تنقلات عديدة، وانتماءات سياسية مختلفة: قومية، وإفريقية؛ بل حتى أممية، جعلته يسهم في ثورات شعبية عدة ضدّ الأنظمة الديكتاتورية، فقُبِض عليه، ودخل السجن، فانقطع عن المسار العلمي الأكاديمي الدارج، لكنّه لم ينفصل، يوماً، عن القراءة، والمثابرة الطامحة في المطالعة، ومتابعة الجديد الفكري والفلسفي، وما من ندوة فكرية، أو سياسيّة، إلّا وحضرها، فانعكس ذلك على وعيه انفتاحاً، وشرع يشكّل فهماً مستقلّاً لما يحدث، ويقع حواليه.

شارك في الثورة الإريتيرية، وكان سادس ستّةٍ -كما يقول دائماً- أوقدوا شرارتها الأولى، ما جعله، غالباً، ميّالاً إلى الأطروحات اليسارية؛ لوقوفها

إلى جانب الشعوب، لكنّ الميل الأعمق في نفسه كان تديّناً، مَدِيناً لتجربة الختمية، والحركة الصوفية السودانية، فكان بكيانين؛ أحدهما محمّل بالأدوات الفكرية والنضالية الماركسية، والآخر بالعمق الروحي الذي أتاح له المواصلة والاستمرار.

ومن تنقلاته الكثيرة هروباً من التضييق، ذهابُه إلى لبنان، وهناك كانت المرحلة الثانية، مرحلة الصدمة الروحية العنيفة، والتحوّل الفكري الجذري، حين رأى الأشلاء الممزّقة حواليه، والإنسانيّة المكرّمة تُهان وتُبتذل، وأضحى الإنسان أرخص شيء، فسأل سؤاله العميق، المصحوب بشرخ مكين: أين الله من كلّ ما يحدث؟ أَخَلَق العالمَ، وتَرَكَه لشأنه؟ هذا الذي نقرؤه، وربّينا عليه مِن أنّه رحيم، وكريم، وحنّان، أين صورته في الواقع؟ هل حضر الألم وغابت الرحمة؟ أسئلة كثيرة أوقعته في أزمة معنوية خطيرة، وشبيهة بأزمات القدّيسين الكبار، وحكماء الأديان المستنيرين، توقّف عن كلّ شيء، اختلى في جبل، ليس معه سوى مصحفه، وركام المعرفة القديمة، لا طعام، ولا شراب، حتى دنا بشكل لافت من الانهيار.

فالموقف الوجودي، من هذه الجهة، هو ما أدخله إلى التوتر المعرفي والنفسي، بمعنى أنّ الوضع أنتج شكلاً من التجاوب الوجداني الشامل؛ الذي لا ينتهي بتكلّف متعجّل، بل بمكابدة مريرة، يملؤها الأسى والتحسّر على الوضع التاريخي للبشرية، فلا شيء يقنع.

نتلمس، إذاً، حياة فيلسوفنا بإحالتها إلى الحادثة المُنعرج، والمتمثّلة في الحرب، وحمولتها النفسية، وآثارها التاريخية، التي خلّفت جرحاً وجدانياً، لا يندمل إلّا بالتأمل العميق المتأنّي في أغوار البُعد الإلهي، والكوني، والإنساني، والعمل على كشف الارتباط والاتصال بينها.

وفجأة اليقظة الروحية، وتكوّن الجواب، والخروج من الأزمة، لمّا قرأ أوائل سورة العلق، حيث وجد الجدل، والمجمع، والمنهج، والرؤية، والحلّ... فعرف أنّ الدين وظيفته تجاوز المأساة، وتخفيف المعاناة، وأنّ الله

حاضر، لكن ليس بطريقة عبثيّة عفويّة، حضور المستبدين الجبابرة؛ بل هو حضور فعّال، قائم على جدل يبدأ من عالم الأزل، وينتهي إلى العالم الموضوعي، بتوسّطات جدلية مبسوطة في أطروحاته وفيما كتب، فانتقل إلى القول: إنّ المأساة صنعها الإنسان، ويرفعها هو، بمعونة الله، وتدخله الإيجابي، الذي لا يغيّب الإنسان، بل يعينه، في متتالية فعل وانفعال، تبدأ من الغيب، وتنتهي إلى الطبيعة بتوسّط من الإنسان، والعكس، في غير غياب ولا تغييب.

من وضع السودان المليء بالفقراء، إلى إرتيريا؛ التي يموت فيها آلاف الشباب لقاء تحقيق كينونة الوطن، إلى لبنان، وفاجعة الكيان الممزّق، تتشتّت الذات، وتُقطّع أوصالها، وتُمنَع من أن تبحث عن نجاتها الفردية، إذ لا معنى لذلك، وكلّهم يعاني، وهنا يكون مدعاة إلى التأمل، حاثاً على إيجاد سبل الخلاص الآتي من المعاناة ومسبباتها، وإلّا فالخلاص الأخروي تابع بالضرورة.

وهنا أشير إلى أنّه لم يذهل عن السعي لكي يحقّق خلاص الآخرة، لكنّ ما يشغله الآن هو كيف يمكن حلّ مشكلات الإنسانية في ضوء دين يقف إلى صفّ الإنسان، وليس ديناً يسحق الإنسان قرباناً لتعصّب المذهبيين، وانتهى، بعد ذلك، إلى المرحلة الرابعة، لمّا استعاد ذاته المشتتة، وعمد إلى تأسيس منظور تحليلي وتفسيري لا يقصي الدين، كما يفعل الماركسيون، ولا يلغي المنهج، كما درج الغيبيون، ولا يرى الحلّ في جانب، بل التكامل، والتوحّد، والعلو في مضمار التعقل، والرياضات المعنوية، واستجلاب الخلاصة الكونية والتاريخية، في فعل الله في العالم، وحدَه الكفيل ببناء عالم متوازن فكرياً، ومتسالم اجتماعياً، ومتكاتف تاريخياً، ومتعارف حضارياً.

من أعماله؛ التي قام بها، أنّه عمل مستشاراً علمياً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن بين عامي (1990-1995م)، ومن ثمرات هذه المرحلة كتاب (**منهجية القرآن المعرفية**).

دخل المعترك السياسي مبكّراً، كما ألمحنا قبلاً، لكنّه عاد هذه المرة ليؤسّس حركة (حسم)؛ أي: الحركة السودانية المركزية للبناء والوحدة، سنة (1999م)، أراد بها تأكيد الحضور الفاعل للتجربة السياسية والثقافية المتنوعة في السودان، بامتداده القومي، والإفريقي، وعمقه العربي الإسلامي، وطموحه العالمي.

لكن، غالباً ما تكون الكيانات السياسية أصغر بكثير من طموح المفكّر ومشروعه، فأسّس في قبرص مركزاً للدراسات الاستراتيجية (دار الدينونة)، حيث اقترح، في هذه المرحلة، مأسسة العمل الأكاديمي البحثي، وتجميع طاقات العالم العربي والإسلامي المبدعة للكشف عن اللغة القرآنية في بعدها الألسني المثالي، بتحضير قاموس لغة القرآن، لكن لم يمهله الأجل لتتمّة ذلك.

وإضافة إلى حضوره الأكاديمي في منتديات ومراكز علمية كثيرة، ملقياً المحاضرات، وكاتباً في الصحف والمجلات، كجريدة الاتحاد والخليج الإماراتيتين؛ عمل مستشاراً للدولة الإرتيرية، وتنقّل بين دول كثيرة، مبشّراً بفكره، ومنتقداً الأوضاع السائدة، فالتفّ حوله تلاميذ كثر من أنحاء العالم العربي كافة؛ من سورية، والبحرين، والسودان، ومصر، وتونس، والجزائر، والمغرب، حيث كانت زيارته الأخيرة، حيث ألقى محاضراته الأخيرة، ولمّا رجع إلى السودان، شعر بوعكة صحية كانت السبب في إصابته بأزمةٍ قلبية أسلم بعدها الروح إلى سرّها الأعظم، ومنتهاها الأخير، في (20 كانون الأول/ ديسيمبر 2004م).

2- أعماله الفكرية، ومؤلفاته الفلسفية، والسياسية:

2-1- العالمية الإسلامية الثانية - جدلية الغيب والإنسان والطبيعة:

عُرف كلّ مفكر بكتابٍ أساسي يلازمه حيثما ذُكر، وتنطبق هذه القاعدة على محمد أبو القاسم حاج حمد؛ إذ بكتابته سِفْرَه الأهمّ على الإطلاق

(العالمية الإسلامية الثانية - جدلية الغيب والإنسان والطبيعة)، يكون قد وضع مشروعه الفلسفي في إطاره المعرفي، وضمن مسار منهجيّ محدد، وبقية أعماله تتمّة له، وتأكيد.

الطبعة الأولى لهذا الكتاب لدار المسيرة، أواخر سبعينيات القرن العشرين، وهي طبعة لا تتعدّى ثلث ما عليه الطبعة الثانية في مجلدين (طبعة دار ابن حزم)؛ حيث تجاوزت صفحاتها الألف صفحة (1072ص)، ثمّ الطبعة الثالثة؛ التي أصدرها الدكتور عبد الجبار الرفاعي في سلسلة: فلسفة الدين والكلام الجديد (دار الهادي)، فاختصر فيها أهمّ أطروحات الكتاب، وتفادى التوسّع الكبير؛ الذي في الطبعة السابقة، ومنها إلى طبعتين أخريين صدرتا عن دار الساقي بتقديم ومراجعةٍ من الأستاذ محمد العاني.

وأهمّ إشكالية في هذا الكتاب، هي: كيف نبحث عن الفعل الإلهي في العالم؟ وما مظاهره في الطبيعة، والتاريخ، والاجتماع، والإنسان؟، وأين موقع الأخير في منظومة الفعل الإلهي؟ ولماذا هو ثالث ثلاثة في نطاق التوسّطات الجدلية المتنزلة من الغيب، مروراً بالإنسان وصولاً إلى الطبيعة؟ وأيضاً، كيف تتصعّد الفاعلية في جدلٍ عكسيّ من الطبيعة إلى الإنسان إلى الغيب؟ ثمّ ما أشكال الجدل الأخرى؟ ما علاقة الغيب بالطبيعة؟ ما علاقته بالإنسان؟ ما علاقة الإنسان بالغيب؟ وهكذا في أشكال علاقة متعدّدة ومتنوعة.

حاول استجلاء أشكال العلاقة في سيرورة الحضور البشري في التاريخ، ومراحل الفعل الأربع؛ الحضور الإلهي المباشر، والنمط العائلي، ثمّ المرحلة القومية وحاكمية المباشرة، ثمّ حاكمية استخلاف وتولية الملوك، ومنها إلى العالمية الإسلامية الأولى وخصائصها، إلى العالمية الإسلامية الثانية، وحاكمية الكتاب، وشرعة التخفيف والرحمة، والخطاب العالمي، وتجاوز الحدود السياسية والثقافية الضيقة، وكذا الحدود المادية الطبيعية، إلى الآفاق الكونية المفتوحة.

يتضمّن الكتاب مداخل تأسيسية تشرح الفرق الجوهري بين أشكال الوعي البشري في تطوراتها، من الأنيمية الإحيائية المبعثرة، إلى الثنائيات التقابلية، فالوحدة الجدلية في شكليها الطبيعي المادي، ذي الخلاصات الماركسية، إلى الجدل الكوني ذي النهايات الإلهية، باعتبار دخول الغيب مكوّناً جوهرياً في بنية الوجود والوعي، ثم الأبواب الأربعة: عرض في أوّلها؛ في فصوله الثلاثة؛ الخصائص الفكرية للحضارة الراهنة، والثورات العلمية الحاصلة، وخلاصاتها المركّبة، وإحالاتها الفلسفية على الوعي والحياة.

ثمّ محاولات التلفيق والتوفيق، وإسقاطات النتائج التاريخية والثقافية الأوروبية على الواقع العربي، والفشل؛ الذي مُنِيت به تلك المحاولات، ثمّ نتائج حضارة الصراع على العالم، وكيف فوّتت فرصة استعادة الفهم المركّب، والمنهج الجمعي، وقادها ذلك إلى الاهتلاك الدائم، وثقافة الاحتراب المادي والرمزي.

أما الباب الثاني؛ فقد خصّصه للبديل الحضاري، في خمسة فصول، بدءاً من المقدّمات، فأشكال الفاعلية الإلهية في العالم، بعرض النموذج الموسوي، وتجربة التركيب النسبي المختص بعالم الإرادة النسبي، وكيف مثّلت الحياة الموسوية طريقة التجربة القومية في مرحلتيها؛ المباشرة، والحاكمية الاستخلافية، وطريقة الحضور الإلهي؟ ثمّ التجربة المحمّدية المنتمية منشأً إلى عالم الأمر المنزّه، والممارسة في عالم المشيئة المباركة؛ أي: تنتمي إلى العوالم الثلاثة في خلاصة حركتها، وفعلها، وخصائصها؛ أي: متضمّنة لها ومتجاوزة، باختلاف نوعيّ، بطبيعة الحال، عن المسارات السابقة.

فهي قراءة تبدأ من العامل الكوني الناشئ عن المشيئة المباركة، وتقابِله، وعياً بالمنهج، مرحلةُ التأليف، وعلم القلم الموضوعي، ثمّ المرحلة المتوسطة ذات العلاقة بالإرادة الإلهية المقدّسة، ووعياً، مرحلة التوحيد بين القراءتين، ونمط معرفة هو علم الخلق، ثمّ المرحلة العليا، مرحلة الدمج، والعلم بعين الله؛ لتصير الفاعليات الثلاث فاعلية واحدة.

ثمّ انتقل إلى الصلة بين الله والحضارة، بوصف الأخيرة مظهراً لفاعليّته، وحضوره، في مراحلها، وتطوراتها، وكيف انتكس الوعي البشري إلى نطاق الموضع والحدود المادية الحسية، وعلى الرغم من نجاحات الحضارة المعاصرة، إلا أنّها افتقدت الرؤية المفتوحة المستوعبة للتجربة الإنسانية في تنوّعها وثرائها، وتدامج الغيبي والكوني، والإلهي والبشري، والمتعالي والتاريخي.

في الباب الثالث بفصوله الثلاثة، استعرض الانتقالات والتطورات، ومسار الصيرورة في حركة التاريخ، بما هو تجلٍّ للفاعليات المركّبة، وكيف دفع الله سبحانه الوقائع والأحداث من العائلية الآدمية، وصولاً إلى العالمية الأممية الأولى، تمهيداً للثانية، مروراً بالقومية الحصرية، في شكلي التجربة الموسوية، والفعل الإعجازي المباشر لله في العالم، ثمّ الداوودية، وتدشين طور الحاكمية الاستخلافية.

ثمّ أبرز الخصائص التاريخية للتجربة المحمدية، والعناصر الثاوية داخلها، والتي ستتيح لها الانفتاح على الوجود كلاً، لما تتضمّنه من مكامن قوّة يحتويها المنهج والرؤية القرآنية بالخصائص التي أتينا على ذكرها؛ عالميّة خطاب، شرعة تخفيف ورحمة، حاكمية كتاب ومنهج.

أمّا في الباب الأخير، فقد تعرّض فيه لبديله الجديد، تتمّةً للعالمية الأولى وتوءمها، أعني العالمية الثانية، بما سيمكن لها كافة، على مستوى: المرجعية، والرؤية، والمنهج، والنسق، والتطبيقات، مبرزاً الدور المركزي للقرآن، بما هو الوريث الأعمق لكلّ إمكان نظري، ومنهجي، وبما هو محتوٍ منهجَ الجمع والجدلية الثلاثية بين الغيب، والإنسان، والطبيعة.

ثمّ ختم بإبراز الخصائص العالمية الثانية، والخلاصات التاريخية للمنهج، وبذلك يكون قد أكمل أهمّ كتبه على الإطلاق؛ الذي ضمّنه رؤياه الجدليّة أنطولوجيّاً، ومنهجه الجمعي بمستوياته الثلاثة إبستمولوجيا، والعالمية القيمية، وحاكمية الكتاب أكسيولوجيا.

2-2- منهجية القرآن المعرفية - أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية:

وهو توءم العالمية، الذي أعتبره الثاني، من حيث الأهمية، في مشروعه كلاً، ذلك أنّه الثاني تأليفاً بصورة منهجية منظّمة، لا كدراساتٍ وأبحاث مستقلة، وقد فرّغه المعهد العالمي للفكر الإسلامي لإنجازه، بإشراف من الدكتور طه جابر العلواني، لكنه، بعد أن عُقدت له ندوة في القاهرة حضرها كبار المفكرين، مُنِع نشره، اللهمّ إلا في تداول محدود، إلى أن انبرى لنشره الدكتور عبد الجبار الرفاعي في سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، ثمّ نشره الأستاذ محمد العاني في طبعة جديدة معلّقٍ عليها في سلسلة منشورات مؤسسة (مؤمنون بلا حدود)، الصادرة عن دار الساقي في بيروت.

ومِن الحضور في الندوة مَن اشترط بقاءه متعاوناً مع المعهد، وتبنّي هذا الكتاب، كما هو شأن جمال الدين عطية، ومحمد عمارة، وآخرين، لكنّ ممّن امتدحه، وعدَّه تجديداً لافتاً ونوعياً، المرحومين عبد الوهاب المسيري، والشيخ محمد الغزالي.

ويُعدّ هذا الكتاب تأسيساً إبستمولوجيا للنقد المعرفي الجمعي؛ ذلك أنّه تناول إشكالية المُعطى العلمي، والمعلومة المعرفية، وكيفية إحالتها فلسفياً في إطار توظيفات مادية علمانية، أو وضعانيّة، وهل بالإمكان خلق شكل آخر من الإحالة الفلسفية للمعلومة العلمية، لكن في إطار إبستمولوجيا كونيّة إنسانية تتغذّى من القرآن، عِدل الوجود ومعادله، بوعي حركته ومآله؟

تقريباً، هي ذي إشكالية الكتاب الثاني، وقد بوّبه في شكل مدخلٍ عرضَ، من خلاله، الأهمية الإبستمولوجية والمنهجية لأسلمة المعرفة، وكذا، ماذا نقصد بالأسلمة كفضٍّ للارتباط بين المنجز العلمي وتوظيفاته في إطار تفسيرات كلية ونهائية؟

ثمّ أردفه بفصول ثلاثة، أبرز في أوّلها الخصائص الكلية للقرآن معادلاً للوجود وحركته، والضوابط المانحة له هذه المكانة المعرفية، والخصائص

العضوية المتصلة بذلك، ومنه إلى الفصل الثاني؛ حيث شرع في تطبيق التأسيس السالف، مظهراً ميادين العلوم المختلفة، طبيعيةً وإنسانية، ببعض الأمثلة، وكيف يمكن أن تدرج في سياق وضعاني، كما عمد إلى بيان كيفية تخليصها بغرزها في منطلقات الوعي التوحيدي، ومنهجية القرآن.

أمّا في الفصل الأخير، فقنّن لماهية المنهج، وإطاره الناظم والضابط، والمتمثل في المنهجية القرآنية، بمستوياتها الثلاثة، وبتجاربها، ثمّ أسقط هذا التنظير على نماذج من التاريخ، كإبراهيم عليه السلام، ثمّ الحضارة العالمية، وعلاقتها بأطوار الوعي ومراحله، ثم أُعقِبت الطبعة بالندوة المشار إليها.

2-3- إبستمولوجيا المعرفة الكونيّة - إسلامية المعرفة والمنهج:

وهذا الكتاب هو ثالث الأثافي، نشره، أيضاً، الدكتور الرفاعي، وصدر في سلسلة فلسفة الدين والكلام الجديد، ويمكن إدراج إشكاليّاته ضمن إشكالية الكتابين السابقين. وقد عرضه في مدخل، وستة فصول، وخاتمة، فتناول أشكال المعرفة الكونية، مقابل خطايا المعرفة التجزيئية، واللاهوتيات المنكفئة، وشرع في الفصل الأول في بيان ماهية إسلامية المعرفة، وبعض تطبيقاتها في دلالة ألفاظ القرآن ومصطلحاته، ومن أهمّ القضايا التي تناولها فيه، مسألتا التدافع والاصطفاء، وعلاقتهما بتطوّر التاريخ، ثمّ إسلامية المعرفة والقضايا الكونية، والفارق الجذري بين إبستمولوجيا القرآن ومنهاجيّته، وبين المناهج ذات الغائية المحدودة بالشرط المادي والحسي، مقارناً بينهما في تمثيلات لإبراز الفارق النوعي بين نمطي المعرفة المنبثقين عنهما.

أمّا الفصل الثالث؛ فمحّضه للعلاقة بين القرآن وأسلمة المعرفة، ولماذا يتّسم القرآن بأهلية معرفية ومنهجية تعزّ في متاحات معرفية أخرى، وسبر منهجيته العضوية، وكيفية توظيفها في تلافي الاستلاب الشامل؛ الذي يتعرّض له الإنسان، إذا تفادى القرآن.

ثمّ انتقل إلى فصل مهمّ، تطبيقاً للمنهج أولاً، وتمييزاً ضرورياً بين القرآن ومنهجيته تالياً، وبيّن ما شُيّد حواليه من تراث، حيث عمد إلى تفكيكه،

وإعادة قراءته، ومن ذلك نظريّته السياسية في الفصل الخامس، حيث قايس بين منطق القرآن العالمي التعددي، ومنطق التراث الانغلاقي الصدامي في بعض تفسيراته، منتصراً في الأخير لشرعة التخفيف، ضدّ شرعة السيف، ووضع وصفة متينة لإخراج الإنسان العالمي، والأُمّة الوسط المتجهّزة للخروج، وتحقيق التدافع بينها وبين ذاتها القديمة، ثمّ بينها وبين إسرائيل، ثمّ العولمة، وخلوصها إلى عالمية الرحمة، والتخفيف...

في الفصل الأخير، اقترح مؤسسةً أكاديميةً تتولى نشر الأفكار السابقة، وتمهيد الأرضية العلمية للثقافة العربية، لكي تستعيد دورها، وتؤدي المطلوب منها، وهي معهد الدراسات العليا للمناهج والحضارات والتنسيق الجامعي، وغايته تدريس إسلامية المعرفة، والجدلية الثلاثية، ومنهج الجمع بين القراءتين، والوظيفة المعرفية النقدية للقرآن الكريم.

2-4- الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن:

وقد تم نشره في دار الهادي أيضاً، برعاية من الدكتور الرفاعي، سنة (2004م)، يمكن اعتباره كتاباً معبّراً عن رؤياه السياسية والاقتصادية، مع بعض المداخل المنهجية والمعرفية المؤطّرة لمنظوره التحليلي. عرضه في مدخل، وخاتمة، وتسعة فصول، متسائلاً بدايةً فيه: هل سقوط الاتحاد السوفييتي، يضطرّنا إلى اختيار العولمة الأمريكية؟ فحلّل الأزمة ومخارجها المختلفة، مبرزاً عالم الاعتقاد التوحيدي، وخلفيات الثقافة الإسلامية، مقابل الثقافة الغربية، ومؤسساتها. ثمّ ناقش، في الفصل الثاني، دعاوى التغريبيين والليبراليين، والعدمية الملازمة لتفكيرهم، واستلاب الوعي الأوروبي لهم، مشترطاً، في الفصل الثالث، ضرورة التوجّه العالمي للخروج من المأزق الراهن، وحلّل توافقيّة نهاية وعي، وبداية آخر في الفصل الرابع، وانتقد التلفيقات والتوفيقات الغالبة على وعي المستنيرين العرب بأطيافهم كافةً، وأنكر عليهم تعميماتهم على الإسلام، جرّاء نقدهم ممارساتِ المسلمين، وذلك في الفصل الخامس، وإشكالية العنف التكفيري، وكيف تسلّلت هذه

الانتكاسة القيمية من لدن الثقافة الإسرائيلية، نقيض الثقافة الإسلامية، ومقابلها التاريخي، والحضاري، والثقافي.

ولأنّ النقد الفكري العربي تجنّب الوعي القرآني المركب، فقد وقع في مفارقة التحليل من دون تركيب، كما هو شأن بعض النماذج؛ التي تعرّض لها في الفصل السادس. ودعا إلى تجنّب ذلك باستجلاب القاعدة الفكرية ومنهجيّتها من القرآن، حيث حلّل، في الفصل السابع، خاصيتي الإطلاق والتعيين في تناول القرآن للظواهر التاريخية، والطبيعية، والاجتماعية، وقدّم بها التاريخ العربي، وأنماطه، وطبيعة القوم، والأمة، والدار... وصولاً إلى العالمية، وجدلية القرآن، وكيفية استيلادها الإنسانَ الكوني القادر على تجاوز الأزمات المختلفة، ومنها الشخصية العربية، ومكوّناتها الاقتصادية والاجتماعية، كما ورد في الفصل الثامن، مقارناً بين مشكلات الاقتصاديات العالمية، وكيف تعرّض لها القرآن، في نموذج التفتيت الطبقي، والتركيب الاجتماعي الناجع.

أمّا الفصل الأخير؛ فقد قدّم فيه صورة حضارية وثقافية للتدامج العرقي، ومسار العالمية، وانتقال الوعي من الأمية الأولى وقلبها العربي، ثمّ العالمية المقصودة، ليختم ببيان الخطاب الإلهي، وظهور الدين الحق، وفتح مجالاً للنهوض البديل.

وكتبه التالية، كونها تطبيقاتٍ متنوعةً للمنهج، أظهرت نتائج مهمة ولافتة؛ إذ كرّس اجتهادات جديدة، خالفت الفقه التقليدي، ما يعطي انطباعاً بأنّ فاعلية المنهج مثمرة، وتفسيريته عالية، وأنّ الجوانب المنسية، واللامفكر فيها، في القرآن والسُّنّة، يمكنها أن تعطي مردوداً ثقافياً نوعياً، وقد أشرف على إخراجها جميعاً الأستاذ محمد العاني في مؤسسة (**مؤمنون بلا حدود**)، بالتعاون مع دار الساقي؛ ومنها (**القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية**)؛ الذي عالج فيه إشكالية التعالية والنسبية في القرآن، وكيف أنه متجاوز لحدود الزمانية، وأنه ليس مشروطاً ومحكوماً بظرفية، بل متعدٍّ ليشمل الزمان والمكان، إلى

تشريعات العائلة في الإسلام، مُظهراً أهمية الدلالة القيمية والروحية لمفهوم العائلة، ومستعرضاً خصائصها من لدن العائلة الروحية الآدمية الأولى، منتهياً إلى أهمّ خصائص الإنسان التكوينية والمعنوية، وكيفية تحقّقه بالمعنى الإنساني العالي، وأيضاً حرية الإنسان خاصيةً تكوينيةً له، بمظاهرها السياسية والاجتماعية، وكيفية انتظامه في تنظيمات تمنع عنه سطوة الاستبداد، وتغوّل الأيديولوجيا، والقطيعة معها، والعبودية لله -سبحانه- مظهر الحرية الأكبر.

ومنه إلى جذور المأزق الأصولي، ومستنقع الوقوع في الهيمنة الاستبدادية للنظم العالمية، وهيمنة العقل الأصولي، وفقهاء الدم، وظاهر الشريعة، وكيفية العمل على تيئيس الأمّة وحرمانها من مستقبلها الزاهي، ملاذاً للإنسانية المقبلة.

وأكملت هذه السلسلة بكتاب (**الحاكمية**)، وأنماطها الثلاثة؛ حاكمية إلهية، وحاكمية الاستخلاف، وحاكمية بشرية، عنوانها الحاكمية القيمية لكتاب قيوم.

أضف إلى ذلك دراسات كثيرة، نخصّ منها: **القراءة التحليلية، الإسلام ومنعطف التجديد، المداخل المنهجية والمعرفية للنصّ القرآني، التصوّف الإسلامي ومرتبة عالم الأمر**، ومقالات كثيرة نشر أغلبها في جريدة الخليج الإماراتية... إضافة إلى كتبه السياسية حول السودان، (**الثورة والثورة المضادة في السودان**) عام (1970م)، ثم (**الأبعاد الكونية لمعركة إرتيريا**) عام (1974م)، وكتاب (**السودان - المأزق التاريخي وآفاق المستقبل المكون**)، ثم كتاب (**السعودية ودورها الإقليمي والدولي**).

3- مضامين التجديد في مشروع محمد أبو القاسم حاج حمد الفكري:

3-1- من حيث المرجعية:

إنّ فيلسوفنا قد استلهم مدارس عدّة، وأساليب مختلفة، أعطته القدرة على بناء مشروع فكري، يحوز عُدّةَ نظرية نوعية، استطاع فيها الجمع

والتوليف بين إنجازات الماركسية ومدرسة فرانكفورت وحلقة (فيينا)، ومدارس التحليل اللساني المعاصر، والتفكيكية، وابن عربي، ومحمود طه، إضافة إلى القرآن بقراءة معاصرة فيها كثير من التجاوز المنهجي والمفاهيمي لما ساد طيلة قرون. ولأهميّة المرجعية القرآنية لديه، احتلّت قلب المرجعية المؤسسة، رغم تركبها مع العناصر السالفة كلّها، لتوزّع الحضور القرآني في منابع أفكاره وآفاقها وتفاصيلها المضمونية.

فمحمد أبو القاسم حاج حمد يعدّ توليفة نسقية، استطاعت أن تجمع، بين مثوياتها، رؤى واتجاهات وطرقاً عدة، بلغت فيما بينها حدّاً من التعارض، أوّل وهلة؛ إذ تحيل إمكانية الجمع أو الربط بينها في سياق واحد. ومع صعوبة الأمر؛ فقد استطاع فيلسوفنا لملمتها في نسق معرفي، تأسّس على منظومات فكرية، ومنهجية، وعقدية، أعطته قدرة غير عادية على تمثّل الوقائع الاجتماعية، والتاريخية، والمفاهيمية للذات العربية الإسلامية، أو الآخر في أغلب تجلّياته، وكذا وظّف ما تمثّله في تحليل المعطيات وقراءتها على ضوء رؤيته، بالاستعانة المتينة بمسلكية منهجية نوعية، زعم أخذها من القرآن أوّلاً، ثمّ من تجارب المدارس الفكرية الغربية، والإسلامية التراثية، والحالية على حد سواء، فخرج نتاج ذلك بأطروحات، فيها جدّة غير مسبوقة، وإثارة للدارج المألوف، خاصة فيما يتصل بالقرآن، والسُّنّة، وتحليلهما لا تفسيرهما، ثمّ التعاطي مع التاريخ الكوني، والإسلامي منه بوجه خاص، وبأسلوب يخرجه تماماً عن طرق المؤرخين، وفلاسفة التاريخ، وهذا ما أقدّره في نهاية مشواره الفكري من بناء رؤية معرفية وجودية بلازماتها الكثيرة؛ فكرية مفاهيمية، أو منهجية مسلكية، أو سياسية نضالية.

3-2- في المنهج الجمعي ومراتبه:

إنّ العملية الجمعية، ليست ذات دلالة علمية بحتة، تستهدف المعرفة فحسب، بل هي محالة على نطاق حضاري وجودي شامل؛ يبغي تحقيق الاستقرار ذي الأبعاد المتعددة، إنّه توافق شعوري، وسلوكي، واجتماعي،

ونفسي عام هو نتاج توافق معرفي مكين، حقيقته التوافقات الفكرية جرّاء القراءة الواحدة، فالجمع قراءة واحدة، وإن اعتمدت عمليات مركّبة ذات مستويات، وتعمل على أجنحة عدّة، ما يجعل القراءة، في الرؤية الوجودية التوحيدية، متوازنةً جامعةً غير لاغية، تستحضر أبعاداً، ومعطيات كثيرة، بغرض تعميق الفهم، وتجديده باستمرار.

إنّ الجمع بين القراءتين، بوصفهما بحثاً في العلاقة بين عالمي الغيب والشهادة، القرآن والكون، هو جمع بين قراءتين بمنطق **جدلي**، وليس **ثنائيّاً**، وقراءة في إطلاق، وليس في **متقابلات محدودة...**، فالجمع بين القراءتين هو قراءة جدلية في إطلاق، فمَن لم يكتشف هذه الإطلاقية، ومَن لم يبنِ مفهوم التفاعل الجدلي، لا يستطيع أن يجمع بين القراءتين، فلا نفهم النص إن لم نضعه في سياقه النصي، والثقافي التاريخي، فما يُعرف بالعقل المسلم المعاصر، إبّان نهضته، حاول جاهداً أن يثبت صلاحية القرآن لتولي الزمان، فاندفع مقارناً، ومقارباً، وناقلاً، وانتهى إلى نظرية الجمع، لكن بمنطق تقابلي، يبدأ من القرآن -وهو عزيز جداً، ويكاد يكون نادراً- ثمّ يبحث له في الكون عن مسوّغات تثبت صدقيّته، وتؤكّد بعض البشارات الواردة فيه، من جهة النبوءات التاريخية، أو الكونية، أو يبدأ من الكون، وما انتهى إليه العلم الطبيعي في التاريخ العلمي العام، أو في الموجة الغربية الحديثة، ويذهب محمّلاً بنظريات ونتائج ليصدّق عليها قرآنياً، ليحمدها قبولاً، أو ليثبت سبقاً تاريخياً يفضي إلى تحقيق اتزان القناعة ورسوخها، وفي الحالين الجمع تلفيق تقابلي، لا اندماج بين أبعاده.

أمّا منهج الجمع، فهو يستحضر الإطلاق التفاعلي بالمعنى الجدلي؛ الذي لا يعلي من جهة تلقاء الأخرى، بوصف المصدر الواحد، فيكتشف هذا في هذا، ويتعرّف طرائق الحركة الكونية، ودلالتها على المعنى الغيبي الأعمق، ثمّ التجاوز بالصيرورة في النطاق الكوني لتلك الطرق الدارجة طبيعياً، ليثبت القدرة المطلقة.

الاتصال الوجودي ينعت، ويسفر بوصلٍ منهجي، وينقل عمليتين وجوديتين؛ إحداهما منهجية الخلق، والأخرى منهجية التشيّؤ، وهما مرحلتان في الإيجاد، وفي إدراكه، والتعرّف إلى آلياته، وسننه، ونواميسه، فالله غيباً يُوجِد الظواهر، ويعطيها بروزاً من مستوى لم تكن فيه حاضرة عياناً، وخلقاً، ثمّ للخلق "ميكانيزمات" تشيُّؤٍ يتجسّد من خلالها، ويتمظهر، والمنهج المعرفي عنده آلية الوصل للتعرّف، أوّلاً إلى الخلق، ثمّ إلى التشيّؤ، وغالب المناهج تلغي الأوّل لحساب الثاني، والعكس.

ويتّضح العمل أكثر، ويتعمق؛ إذ تكشف الظواهر، في مرحليّتها، عن الغرض الأنطولوجي العام، لإيجاده في تسلسل علليّ يترابط، ويتوثق في شبكة سببية تحيل على غيرها، ولا تقف عند مظهرها القانوني، تحت ظلّ الواعية البشرية بمراحلها، وهنا يدرك الفهم البشري منهجيةَ الحقّ التي بُنِي عليها الخلق، وما يكشف عن ذلك هو القرآن الحامل للعلم الإلهي في طاقته المعيّنة له، والكون المعبّر عن القرآن في صيغة حركية، وسيرورة، ومثال، بمبادئه وشروحه. فالقرآن بمفاهيمه، وتصوراته، ومقولاته المعرفية غير المسبوقة، والكون بحركته المفصحة باستمرار عن مستويات من الطاقات المذخورة؛ التي لم يَحِنْ أجلُها، أو التي تنتظر الأداة البشرية لتتفجّر، بإرشاد من القرآن، وتوجيهه باجتماعهما؛ تتشكّل لدى الإنسان مقدرة منهجية مركّبة، ومنتجة، ومولّدة لإمكانات مثمرة ومتتابعة.

من أوّل المقال، والتحليل يؤكّد صرامة المنهجية؛ التي يتميّز بها أداء حاج حمد؛ لذا آثرنا الوقوف عند الجمع آليةً منهجيةً أساسيةً تصاحبها، وتليها، عمليات منهجية أخرى، لكنّها، في نهاية التوصيف، تنتهي إلى الجمع، وهذا الأخير ليس على مستوى واحد، باعتبار الظواهر كذلك، ومرتباتها الوجودية أيضاً، سواء تنزّلاً من الخالق إلى الخلق، أم صعوداً من الخلق إلى الخالق، وباللغة المفتوحة من الظواهر إلى عللها، أو من العلل إلى الظواهر، ومن العلل إلى الأسباب الأولى؛ وهي المستويات والمراحل

المنهجية المتدرجة في تحقيق الجمع الكلي... للجمع بين القراءتين مستويات ثلاثة متعددة، وهي:

- التأليف بين القراءتين بطريقة توفيقية ثنائية.
- التوحيد بين القراءتين بطريقة منهجية عضوية.
- الدمج بين القراءتين برؤية أحادية.

وهذه كلّها مستويات متعددة ومتراكبة لفهم علاقة الغيب بالواقع، فالتأليف بين القراءتين صعود من الواقع إلى الغيب، والدمج بين القراءتين تنزُّل من الغيب إلى الواقع، والتوحيد بين القراءتين توسُّط بين الغيب والواقع.

في المستوى الأول من الوعي الجمعي منهجياً، يبحث الإنسان في الظواهر؛ ليكتشف أسبابها المتحكّمة فيها، والتي هُيِّئت وفق شروط وجودية تضافرت لصالح الإنسان، فيفيد منها، وهي مُعدّة له تسخيراً، فيستحيل الكون إلى وضع من الترتيب؛ إذ يتوافق مع مطالب الإنسان، وكأنه في بيته وفق أساليبه وأجهزته، وتترتّب على ذلك قيمٌ حياتية اجتماعية معرفية جمالية فنية، وبها الإنسان يتعاطى مع الكون في غير استعلاء، شرط ربط الموضوعية بقوانين الخلق المفضية إلى الحق؛ الذي تجلّى عند هذه الحدود، وفق قوانين متاح للبشر توظيفُها، واستعمالها لصالحهم، لكنّ هذا ليس كلّ شيء.

وليكشف الكون عن طاقاته المذخورة أكثر، وليفصح عن أداءاته في سياق منظومة وجودية أشمل، من اللازم معرفياً التمكّن منهجياً من تجاوز المستوى الأول، لا بإلغائه، بل باستيعابه واحتوائه، والتعدّي به إلى اللماذوية الشاملة، وهنا ينتقل منهج الجمع بين القراءتين إلى الضلع الثاني لمثلّث المنهج، وهو التوحيد بين القراءتين، والتوحيد، من جهة الوعي، هو علاقة بين الله والعالم بما فيه الإنسان- فلا يعنينا السبر في الذات أو صفاتها، وما يترتب من مشكلات عقدية مجالها غير الإبستمولوجيا- علاقةٌ توجِب النظر إلى الكون على أنّه نتاج، وفيه مبدئيّة تغنيه بالمعنى والقيمة، كما

تشدّه إلى غائية تسبغ كامل الوجود بمعنى متجذّر، مفاده أن الكون من/ وإلى، وتالياً، كلُّ ظواهره ومظاهره والصلات بينها نتاجُ عملية واعية هادفة مقصودة تملأ أرجاءه بتحكّمات قدرية، وتغلغله من الأعمق إلى الأظهر، وهنا يكون الوجود عموماً ذا معنى وقدر، وكلُّ فعل البشر ذا قيمة وهادفاً، ونتاج ما سلف حركةٌ تاريخية مبصرة وليست عمياء تسير كيفما اتفق، بل منبثقُها ومصبُّها مجعولان جعلاً، وعلى البشر الإفادة من الوجود بوصفه وقوداً لتلك الحركة، وحاثاً عليها.

قصدنا من التوسّط النسبي الرابط أنّ التوحيد يجمع إليه التأليف، ويستوعبه تماماً، ليتعدّى به إلى أفق في التوظيف أرحب وأشمل، من جهة توظيف المعلومة؛ التي يتيحها عالم المشيئة الموضوعي، ببركة التركيب، ليكشف عن مكنون تدلّ الوقائع إلى أنّه مشدود إلى توظيفات كونية تتعدّى حدود السبب المباشر؛ لذا جُمع الإطلاق إلى الموضوعية، فكان نسبياً؛ لتوسطه بينهما.

أما المستوى الثالث من الجمع بين القراءتين، فهو الدمج؛ وجودياً أعلى المراتب، وتاريخياً أدناها، ولاستيعاب المفارقة نقول دون تفصيل: إنه يرتب تنزّلات الفعل الحقاني في نطاق الخلق المطلق بتمظهراته العديدة، بدءاً من عالم الأمر المنزّه؛ الذي تليه وظيفياً، وأنطولوجياً، الإرادة المقدسة بتوسطها النسبي الجامع للحقيقتين السابقتين، بوصف التالي، واللاحق بلحاظ الأصل المنشِئ، ثمّ عالم المشيئة المباركة بتجلّيها النسبي العللي في ناموس الكون، وانتظامه. أمّا في سياق التاريخ؛ فقد مرّ الوعي بمراحل إحيائية، فثنائية، فتوحيدية؛ أي: بدأ الوعي شيئيّاً، ثم إرادياً، ثم أمرياً؛ لذا ارتبطت المرحلة الأخرى من المنهج بالأمّة الوسط قيمياً بمناهجها وأساليبها، وكذا بمرجعيتها المتمثلة في القرآن المعادل للوجود الكوني، وحركته.

والإفادة المنهجية -جمعاً- من الدمج، التمكّنُ من مصاحبة الظاهرة -بتدخّل المنهجية والوحدة العضوية القرآنية- قبل تكوّنها، فتكوُّنها، وصيرورتها، وتلاشيها، أو استحالتها إلى ظاهرة من مستوى وجودي آخر،

وهذا يمكّن العلم من تحقيق الاستيعاب الأمثل والأشمل للظواهر، بوصف عنايته المصرّة بالجزء، ذاهلاً عن موقعه الأنطولوجي، وتوظيف المعطى تحليلياً، ثم تفسيرياً في سياق تفسير وجودي عام لا يلغي، بل يصل، ويجمع، فيعيد للعلم حميميته؛ ليندمج وعياً في الوجود، فيكون واحداً متدامجاً، يعبّر عن عين الحقّ في الخلق؛ أي: كأنَّ موجد الأشياء على نظام معين هو مَن ينظر إليها الآن، وهي تتشيّأ، وتتطور، وتؤول، وتكون الحقيقة عين الحق عين الخلق.

إذاً، من اللازم التعريج على المفهوم الأنطولوجي للمستويات، وضرورة الوقوف عند مترتباتها الإبستمولوجية، وعدم الخلط بينهما، واستصحاب التمييز في القراءة المنهجية السلمية، وإلا التبس الأمر، وقيل هذا من العلم، وذاك خارج دائرته، فيُحرم الإنسان من تفسيرات متوازنة وافية تعيد اللحمة الطبيعية الفطرية إلى مسالك الوعي البشري، وصبّها في قالب من الوعي المندمج الساعي إلى إضفاء المعقولية على الوجود، بوصفه كلاً من غير إلغاء، ولا استعلاء.

والمخطط الآتي يوضح الجمع بين القراءتين، ومراحله بمرتباته:

الذات ← عالم الأمر المنزه ← الدمج بين القراءتين ← أحمد ← علم بعين الله.

الصفات ← عالم الإرادة المقدس ← التوحيد بين القراءتين ← موسى ← علم الخلق.

العقل ← عالم المشيئة المبارك ← التأليف بين القراءتين ← إبراهيم ← علم القلم الموضوعي.

3-3- في الرؤية والمنظور الجدلي:

المدرسة الجمعيّة؛ اسم تُنعت به كلّ القناعات الرؤيوية والمنهجية؛ التي تؤمن بأسلوب الجمع ومرجعية القرآن المعادل بالوعي للوجود، وحركته،

والدافع إلى الإبستمولوجيا الكونية خارج نطاق الموضعيات، والوضعيات اللاهوتية والعلموية تنظر إلى الجدل والجدلية على أنّها جدل الغيب، وجدل الإنسان، وجدل الطبيعة، أو الجدلية الثلاثية:.. يعني (التقابل والتركيب)، واستقطاب العناصر الفاعلة في الحركة كافة؛ إذ يرتبط مفهومنا للجدل بتطوّر الفكر الإنساني من مرحلة الكثرة، إلى الثنائيات المتقابلة، إلى الوحدة الناظمة، والجدل هو التفاعل ضمن الوحدة الناظمة؛ إذ يتمّ تحليل عناصر هذا التفاعل، ثمّ يُعاد تركيبها، فالأصل في مفهومنا هو التحليل، والتفاعل بمنطق الصيرورة الدائمة؛ التي لا تنطلق من التركيبات القبلية؛ بوصفها مسلمات عقلية سلفية.

امتلأ المساق النظري السالف بكثافة مفاهيميّة تأسيسية، فقد استهلّ بتقرير أوّليّ مفاده حضور الجوانب الوجودية العديدة، على اختلافها الشكلاني في توليفة واحدة بينها تموقع تناظريّ تقابلي، لو يتوقّف عنده لتأبّد الصراع، ودام النضال إلى غير نهاية، ولكن، بما أنّ التجميع، خِلقةً ووعياً، المفضي الطبيعي لكلّ تقابل، فإنّ الجدل يرتفع من تشتّت وتفرّق إلى لقاء وتجمع، وهنا يصوّر المراحل الثلاث للوعي البشري إزاء العالم، وقد ألمحنا إلى بعض خصائصه، فقد بدأ متكثراً تجزيئياً يجعل كلّ ظاهرة عالماً مستقلاً مقهوراً من طاقة وقوّة في داخله، أو روحاً أو إلهاً، ثمّ تجمع في إثنينية قسّمت الأشياء إلى قسمين؛ أحدهما تابع للآخر، أو لا صلة تماماً بينهما، ثمّ انتهى إلى منطق متقدّم -وقد تكشّف الوجود بأسباب العلم وآليات الفهم الفلسفي- يوحّد الظواهر، ويؤطّرها بتفسيرات، فتُردُّ جميع الأحداث والوقائع إلى جملة أسباب بينها تفاعل، على الرغم من تباينها الظاهري، ما يدلّ على وجود ناظم واحد يلملم شتاتها، ويستلبها إلى أصل مركّب جامع، لكن من غير أن يلغي تفاعلها، وقوّتها الذاتية، وهنا تتحقّق الصيرورة، مع ظنّي أنّ المدرسة التوحيدية لا تقرّ بالصيرورة الدائبة؛ بوصفها تفضي إلى دوامة الاستمرار المطلق، لذا قد تكون السيرورة من المسار، والحركة الواعية غير العمياء، أدلَّ وأوفى، وكذا مفهوم التكامل.

ففِعل الله وقدره هو حراك الأعيان، والظواهر ذاتها من زاوية ما تعبّر عنه، وتحمل أمره من مستوى التجريد المطلق إلى التعيين والتجسد، وتصرّف الإنسان فيها لا يكون سوى دلالة على تمكّنه من أسبابها، وتذليلها؛ بما يتوافق ورغبته الآتية منها، أو مقصده الوجودي العام المراد من تصريفها في كلّ آن.

وبالجمع بين المعطيات الواردة من الغيب؛ في شكل وعي معادل للوجود وحركته، وأدوات المعرفة، ومنجزات العلم، وكيف استطاع الإنسان أن يطوّرها بصورة لم يعهدها، ولم يتصوّرها، وهذا دلالة على مستوى عطائي غير منظور؟ بذلك يُدعى المؤمن والملحد معاً إلى مائدة المعرفة الجامعة، وتُتَجاوز المعركة الدائمة بينهما، في غير استلاب، ولا تعالٍ.

ويأخذ الجدل معنى تنزّلياً من الأزلي إلى النسبي، أو تصاعداً من الجزئيات والأفراد والعينات المبعضة، وصولاً إلى نواظمها، والإرادة القائمة خلفها، فهي، في الشكل الأول؛ أنّ الله خالق، وليس صانعاً، بمعنى أنّه مباينٌ للكون والطبيعة، ومنفصل عنهما، أوجدهما على غير مثال سابق، وصيّرهما، ويشرف فيضاً وعناية بهما قبل الإيجاد وأثناءه، على خلاف الصانع، كما هو إله إسحاق نيوتن؛ إذ جعله صانعاً نظمَ المادة نفسها؛ التي من طبيعته، وأعطاها دفعتها الأولى، وتركه ليتحرّك في رتابة مطلقة بالخضوع لأسباب وعلل ذات روح ميكانيكية، وهو الآن لا يُعنى به، ولا يحفل بما يحصل فيه.

وفي تقديرنا، هنا ينتفي الطابع التواصلي الجدلي بين مستويات الوجود ومرتباته، على خلاف التصوير الزاعم للخلق، والقائل بالحضور المستمر، فالفاعليّة ليست مباشرة، وإلا فلا معنى للعلل الكونية؛ بل تتوسّط الأمر ودفع الإرادة، في تشكّلات المشيئة.

فالمقصد المعرفي لمدرسة الجمع بين القراءتين في تصوّرها للجدلية، في المفهوم التوحيدي لها، بداية مرتبة موضوعة سلفاً، بتدبير علويّ متجاوز،

خلاف المادة الناشئة عن مصادفة وحراك عبثي عشوائي أوّل الأمر، والدليل اتصالها بالمآل والنهاية، فقد وضعت ضمن خطة وجودية كونية عامة تقصد إلى غرض أفصح الكون عنه في عمق التاريخ، ما يجعل التشيؤ والتجلي الطبيعي، مظهراً نسبياً للتفاعل الحقيقي؛ الذي يتمّ على مستوى الخلق، دفعاً للعملية جميعها في اتجاه غائيّ كونيّ، على خلاف الصيرورة في المنطق الوضعي، أو المادي الجدلي، فهي حركة تولّد أخرى مستحيلة، إلى أخرى، وأخرى، وأخرى.. إلى غير نهاية، على الأقلّ في مستوى الطبيعة.

وبتطبيق منهج الجمع بمستوياته تتّضح الجدلية وتنزّلاتها فعلاً، وتصعّدات الوعي إدراكاً، فيظهر الكون والطبيعة والإنسان؛ وقد أكمل الله -سبحانه- خلقهما وصيّرهما جعلاً، في سياق أسباب وسننٍ وجودية تحكم حركتها، وتضبطها في اتجاهها المسطر، تفاعلاً لا تغييباً، أو استلاباً، فلا ينسحق الإنسان أمام الله، وغيبه، أو الطبيعة وقوانينها، فتظهر الرحمة والعزة معاً؛ العزة في الهيمنة على عالمي الغيب والشهادة، والرحمة في عدم افتقادهما أيَّ عنصر، وقد خلق الله سبحانه كلّ شيء من غيب مطلق على غير مثال، ثمّ جعله تكويناً يتكامل بتدامج الزمان والمكان، وتوحّدهما في سياق ترتيب كلي، فكان الخلق مطلقاً، والجعل سبباً، توافقاً مع القدرة الكشفيّة المتكاملة عبر الزمان للإنسان، ووعيه، وأهمّ نتيجة يلتفّ حولها التداخل بين عالمي الغيب والشهادة تأكيدُ (آلية) الحضور الإلهي، ولكن لماذا؟

وبعد؛ فإنّ المفهوم الإسلامي للجدلية؛ الذي أسّس له محمد أبو القاسم حاج حمد، كرؤية للعالم، يرتبط، حين نستخدمه، ببدايات، ونهايات، وغايات تخليق، فالتفكيك والتركيب معاً في لحظة الجدلية هو تفكيك وتركيب يتمّ في إطار منهجية الخلق المستحوذة على منهجية التشيّؤ (الاستيعاب + التجاوز) باتجاه غائيّ؛ لذلك، حين نضع مراحل (الجمع بين القراءتين)؛ بوصفها تحقيقاً لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة، فإنّ الجدلية، في مفهومنا الإسلامي، تعبير عن لحظة تفاعل تضبط اتجاه الصيرورة والتطور

نحو غائية، وَقد تكون هذه الغائية في حدود عالم المشيئة؛ لتعطي الإنسان معنى الكون المسخّر له ببيت الإنسان، وتعلّق الظواهر به، لا بوصفها مجرد ظواهر مادية؛ بل بوصفها ظواهر متعلّقة ببيت الإنسان الكوني، وحياته.

فالجدلية ليست سلباً، إنّما هي تأليف تتدامج فيه مراتب وجودية عدّة، لتنشئ ظاهرة بعينها، بالقياس إلى الكون كلّه، وتستمدّ ثمرتها كونياً، فيتولّد التاريخ تكاملاً يُظهر فيه الإنسان خصائص تكوينية المطلق المساير لإطلاقية الغيب والكون ذاته.

ولأننا قد قرّرنا، في العنصر الخاص بالمرجعية، أنّها الأكفأ للقيام ببناء الذهنية القادرة والمتأهلة، لاسيّما إذا استعانت بأدوات العلم والفلسفة عبر تاريخهما، يكون القرآن هو المدخل المعرفي بصورة نهائية، حين يتعلق العلم بعالم الأمر (دمجاً) بين القراءتين، فقراءة الدمج مهيمنة على القراءات كلها، أمّا قراءة التأليف، وفق منظورات عالم المشيئة، فمميزة في مبادئ الكون نفسه لكلّ ذي عينين.

لتأكيد وجود منهجية محددة للتجربة الكونية؛ التي يعيشها الإنسان إلى جانب الكائنات الأخرى غير المرئية؛ العناصر في اتساعنا الكوني اللامتناهي فوق الظاهرة الجسدية، يريد الله أن تتولّد هذه المنهجية المبثوثة في تركيب الخلق، والحركة الكونية، داخل وعي الإنسان... أي: أن تتحوّل إلى (وعيٍ معادلٍ) يصبح هو منهجية الإنسان في الحياة، ويتحدّد سلوكه تبعاً لها. أهمّ المعالم في منهجية الخلق الكوني عبر الخلق والجعل، وهو استمداد قيم (الرحمة) الإلهية في (عالم) الشهادة، لتصبح سلوكيّة للإنسان نفسه يتجاوز بها طغيان المطلق الفردي، نافذاً إلى الوعي بالتسخير الكونيّ له.

وأعمد إلى اختصار المترتبات، والآثار الحضارية والإنسانية، لمفهوم الجدلية التوحيدي في النقاط الآتية، وأرجو ألا تكون مخلّة:

- الحضور الإلهي يؤكّد فاعلية الإنسان ومسؤوليته، فهو خليفته، ومُستأمَن على أمانته.

- العطاء الإلهي غير محدود، والإنسان مطالب بالاندماج في الكون لإظهاره.

- الإنسان خلقٌ مضاهٍ للخلق كلّه، فقد خرج من الكون خلقاً، ودُعي ليندمج فيه وعياً.

- الوظيفة الوجودية للإنسان، ومثول الكون أنطولوجياً، ليسا عملية صورية؛ بل خلق يدل على حقّ.

- اندفاع الإنسان إلى تشييد نظم الحياة على قيم الحقّ في الخلق، فتثمر سلاماً ووحدة على مستوى التاريخ.

- كلّما أتيح له من وسائل العلم، وتوظيف طاقاته الإدراكية (السمع، والبصر، والفؤاد)؛ استطاع أن يتناغم مع رحمه الكوني، ومع متاحات التاريخ، بعيداً عن منطق القهر والغزو.

- بل إنّ العلم المسنود بالدفع الإلهي سيمضي بالإنسان إلى حدود لا يتصوّرها حتى إنسان القرن العشرين، وسيدخل مناطق كان يحسبها محرّمة عليه بمنطق الآيات المتشابهات، وسيكتشف، في خصائص الخلق الكوني، ما هو غير مادي في عرفه، وسيصل إلى فهم الحركة، ويرقى على فهم العلوم، وتجاربها، فكلّ جزء كونيّ مسخر للإنسان.

لو يتعاطى الإنسان مع الوجود بمنطق الخليفة المُستأمَن، الراعي إرثاً وجودياً من اللازم تبليغه كما أُعطِي له، لما تعامل بالباطل، ولما استباح ما ليس له، ولغشيت الرحمة والسلام ربوع الكون في ظلّ إلهٍ حنون كريم معطاء، ولتحوّل مسار معركته مع مظاهر الشرّ والفساد.

3-4- إسلامية المعرفة، نسق الوعي والنظر:

المفهوم؛ الذي يلقي به في وجه الأطروحات التجزيئية، غايةٌ في التركيب والتشكّل؛ لأنه تولّد من اطّلاع واسع على النظريات الفلسفية والعلمية الغربية، من جهة، والنظريات التراثية في أفقها التاريخي والمفتوح،

من جهة ثانية. يقول: «(إسلامية المعرفة عنوان مركب من (إسلامية) و(معرفة)، في حين أنّ (الإسلامية)، فيما يراها الناس، (تخصصٌ ديني)، في مقابل (معرفةٍ) هي عامّةٌ غير قابلة للتخصيص، ليس التخصيص الديني، وإنّما تتّسع لعديد من المناهج، وتستبطن عدداً من الإيديولوجيات، فتركيب المعرفة على الإسلامية يحمل تخصيصاً وتحديداً يوصّف هذه المعرفة الإسلامية مفارقةً لغيرها على مستوى المناهج الأخرى... فقد تمّت مصادرة المعرفة العامة بأشكال مختلفة لِما هو خاصّ، فهناك المعرفة المادية الجدليّة التي تأسّست على فلسفة العلوم الطبيعية بوصفها تطوراً مادياً جدلياً للمدارس الوضعية الكلاسيكية... وكذلك إسلامية المعرفة؛ التي تأتي لتصادر بدورها المعرفة البشرية العامة، لتحتويها فلسفياً ضمن التخصّص الإسلامي، مع وصف الفارق الأساسي في قاعدة المفاهيم»[1].

والتناول المُساق يكشف عن يقظة معرفيّة مكينة؛ لعنايته الشديدة بضبط المفهوم بخصائصه، ومناقشة الأفكار المناجزة للمفهوم؛ أي: إنّه سعى إلى الجمع والمنع في آن، فالإسلامية عملية تخصيص مفاهيميّ ومنهجي، على هَذْيِ قاعدة تصوّرية تقيم الوجود، وتنظر إليه، بحسب جملة مشروطيات نابعة من الأصول الاعتقادية للرؤية التوحيدية المتسمّرة في صعيد التناول الديني للحياة وعناصرها، تماماً كما هو الشأن قياساً إلى التناولات الوضعية، وسقفها الماركسي، فهي، في التحليل الأخير، شرط للمعرفة وفق منظور ورؤية مادية جدلية، وجدلية تاريخية، تضمن مذهبيّتَها في ثنايا البناء المعرفي المضاهي للبناء الوجودي، ولا تكتفي بعملية المصادرة الجزئية، بل تنخرط في مواجهة جذرية شاملة تستبدّ بكلّ محتويات النظريات المتاحة على صعيد العلم البحت، كما يقال، وكذلك في نطاق الأنساق الفلسفية، وقضاياها.

---

(1) حاج حمد، إسلامية المعرفة، المفاهيم والقضايا الكونية، مجلة تفكر، مجلد 3، عدد 2، السودان، 2001، ص9-10.

أي: إنّ الأسلمة ليست بدعاً من محاولة التعاطي مع المعرفة ونتائجها بتسديد قيمي متأصل، وقائم على أرض منطقية حبلى بالمعنى الميتافزيقي، وتقديري أنّ الفارق ليس في حيادية المعرفة المتلبسة بهذه الخصيصة، أو تلك، بمقدار كفاءة هذه النظرية، وذاك التخصيص، في منح الوعي الإنساني الانطلاق المتوازن المُشبع بتسديدات إنسانية مشدودة إلى معنى متجاوز يستحضر المقصد النفعي، كما يحيل على البعد الالتزامي.

وأبلغُ الجديد؛ الذي عمل على إضفائه على مضامين الأسلمة، دأبُهُ المستميت في إظهارها مولّدة للمعرفة، ومنتجة لها، قياساً إلى منطق قرآنيّ مصوّر للحضور الجدلي للفاعلية الثلاثية، كما عمد إلى نقلها إلى مجال مناجزة المنطق العلماني المادي الفصلي، فأسلمة المعرفة تعني فكّ الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري، والإحالات الفلسفية الوضعيّة بأشكالها، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجيّ ومعرفيّ ديني -غير وضعي- فهنا استيعاب، ثمّ تجاوز يؤدّي إلى مفهوم مختلف.

والنقلة النوعية؛ التي أحدثها التعريف السالف، قلبت الأسلمة رأساً على عقب، من مجرّد عملية تركيب تعسّفي يجمل النصوص والمضامين الفكرية للنظريات العلمية بآيات، وأحاديث، وأقوال مأثورة، إلى عملية حضارية تستنفر جميع طاقات الوعي التوحيدي من أجل التمكّن من تمثّل التجربة العلمية البشرية المنبتّة، ثمّ يُعمَد إلى استنباط الآليات التوحيدية المتوازنة من المرجعية المعرفية القرآنية، وبعد ذلك، يتمّ فكّ الصلة بين المنجز والتفسير الكلياتي المكتسح المستمدّ منها، لا إلى إلغاء المعلومة من حيث هي؛ بل وضعها في إطار تفسيري آخر مستوعب للتجربة الإنسانية، بوصف المصدرية الإلهية للوعي التوحيدي، ودفعه في اتجاه الكشف عن قصور المعرفة المنفصلة، وانعكاساتها السلبية؛ وعياً، وسلوكاً، وحضارة، لذا من الواجب رصفها في طريق نظم منهجيّ، وترتيب مفاهيمي مختلف؛ أي: إقامته على قاعدة رؤيوية مستحضرةٍ للغيب، ومؤكّدةٍ، علمياً، فاعليتَه في الطبيعة

والإنسان، ما يدلّ على قوّة الطرح المعرفي للفلسفة التوحيدية، في مقابل الوضعية، أو اللاهوتية.

والشاهد التاريخي الدالّ على وقوع التجربة الحضارية الغربية الصادرة عن المعنى المادي للرؤية المعرفية، توالي الظواهر الاجتماعية، والنفسية، والسلوكية، والثقافية؛ المعبرة عن أوضاع من التنابذ، والاستعلاء، والصراع التاريخي في شكل أطروحات شمولية لاغية للخصوصية والتفرد، ثمّ الانقلاب عليها بتركيز التفرّد المطلق إلى غاية تاهَ معها كلّ شيء، واضمحلّ أمام أنماط حضارية كاسحة، ثمّ الطبيعة، أخيراً، أخذت تبوح عن مكنون التراكم السلبي الناشئ عن ممارسات معرفية وعلمية، ترجع أصولها التشكلية إلى قرون خلت تبلغ الستة، أو ما يزيد.

وعمق المشكل يتراءى تاريخياً في بروزات اجتماعية وسياسية... دلالةً على تأزّم بنيويّ نابع من الرؤية الوجودية أولاً، ثمّ من الرؤية المعرفية المنبثقة عن السابقة، وتالياً القيمية وطبيعة الحكم على الحياة ومظاهرها، وشكل تولّد الأزمة، وطريقة التخلّص منها، إمعاناً في تكريسها، وليس مبارحتها.

فالغيب ليس مجرّد مقولة ميتافزيقية، كما قد يرد في حسبان بعضهم، وتقديرهم، فهو حواصل طاقة ومُكنةٍ تفصح عنها العلل الكونية، والظواهر الإنسانية، وقبلها المدونات المتعالية المملوءة بتسديدات وموجهات تفترض مسارب الحضور الأنطولوجي، والممارسات الحياتية المتنوعة، كما تفترض أشكال الأوضاع المفارقاتية جرّاء الانبتات عن التسديد، والرضا بالمغامرة المعزولة، وتقترح آليات تلافيها، أو وصفات تجاوزها حال الوقوع فيها.

إذاً ؛ أسلمة المعرفة مواجهةٌ جذرية تنقل الفكر الإسلامي إلى عمق المأزق الحضاري العالمي؛ لأنها تعني طرح الوجه الفلسفي المقابل (للناظم المنهجي والمعرفي)؛ الذي تستمد منه الحضارة المعاصرة تركيبتها الاقتصادية، والاجتماعية، والفكرية، التي تتجسّد بأشكال مختلفة في توجّهاتها الوضعيّة بمناحٍ مادية، أو مثالية، أو انتقائية... والتعاطي الأولي مع الفهم الشاخص،

ضمن الفقرة السابقة، يخرج بانطباع أنّ الأسلمة مواجهة وصراع ينمّان عن عجز حضاري اضطرّ أهلُه إلى ردّات فعل مربكة قادتهم إلى الرغبة في الانتقام، وليس الفهم والاستيعاب، لكنّ الممعن يخرج بتصوّر أعمق، وأرسخ مفاده أنّ العالم في أزمة حضارية عارمة، وإن تنوّعت تجلّياتها، بحسب المستوى التاريخي للمجتمعات، ما يفيد جدوى إيجاد البديل في أفق الوعي ومرجعيته، ثمّ في النظم الرؤيوية، و(لِمَ لا؟!) في إجرائيّاتها التدبيرية.

وهذا دليل على أهميّة الأسلمة حضارياً؛ لأنّها تمكّن الفكر الإسلامي المنتج بمنطق قرآني، بمواصفات المدرسة الجدلية الجمعيّة، وبروح الإبستمولوجيا الكونية؛ من تعرية الوجه الفلسفي للحضارة الغالبة وقتياً، وتشكيل وجه فلسفي آخر ذي خصائص إنسانية، وبمنطق كونيّ غائيّ ينفي الأبعاد الكاوسية العدمية عن الوعي المعاصر، وتجلّياتها حتى في صفحة الطبيعة؛ التي أضحت ترجماناً وفياً لأزمات الثقافة الفاصلة، والقيم العلمانية المتمكنة.

والأوكد، في خضمّ المناجزة الحضارية السالفة بعدّتها الفلسفية، وحتى العلمية، تفسيرياً، وليس بالتطبيق المادي المباشر؛ أنّ الأسلمة تتعدّى المعرفة المفتوحة بميادينها المختلفة، إلى العلم المباشر، ذلك أنّها تعني أسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية أيضاً، وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية، وقوانين الوجود المركبة على أساسها القيم الدينية نفسها؛ وبذلك تتمّ أسلمة الإحالات الفلسفية للنظريات العلمية؛ حيث تنفي عنها البعد الوضعي، وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني؛ الذي يتضمّن الغائية الإلهية في الوجود والحركة... فليس الأمر مجرّد خلاف حول مباحث علمية معيّنة في وجه مقولات علم الاجتماع، أو الإناسة، أو التطورية المادية مثلاً، فالأسلمة تخوض معركتها في عمق المضمون الحضاري؛ الذي تأوّل هذه الأسس العلمية تأويلاً وضعانياً ومادياً، فأضفى عليها قصوراً مناقضاً لأصولها التكوينية، فلا بدّ من إعادة فهم مدلولات القوانين الطبيعية نفسها.

ويأسف الباحث؛ لأنّ الدراسات؛ التي تكتب حول إسلامية المعرفة، تستحضر، آنَ تأليفها، تلكَ المسوخ التلفيقية التعسفية، وتذهل عن مشروع حاج حمد، ولا تدرك أهميّته الإبستمولوجية، فالتمعّن فيما أوردناه يجلي عن أفق تحليليّ مكين، يحوز طاقة تفسيرية نوعيّة؛ إذ الأسلمة تزعم أنّ القوانين؛ التي صيغ بها نموذج الوجود، تقوم على أسس بنائية الكون ذاته بالإحالة إلى البعد التخليقي ابتداء، ثمّ التشييئي تالياً، ذلك أنّها قامت على وضع وترتيب سابق وملازمٍ وتالٍ، وللأسف، العطف العلماني المادّي للتفسيرات الفلسفية والعلمية دفعتها إلى تشكيل منظومة قوانين تنكر الإلهية والرحموتية في بناء الظواهر، وتنكر على الإنسان خصوصيّته وكرامته، وتتعاطى مع كلّ شيء بروح مادية أفضت إلى عقد في طبيعة المعرفة العلمية ذاتها.

فالتجاوب المنهجي السليم، والقيام بإنتاج المعرفة على ضوء قواعد مؤطرة، هو عينه المهمّة الإبستمولوجية للأسلمة؛ التي تسعى إلى إقامة الممارسة العقلية على نواظم وجودية ومعرفية مستمدّة من إطار مرجعي يتحلّى بالوحدة العضوية، وتالياً يقدر على استيعاب النظريات المختلفة، ويعمد إلى إعادة تحريرها من الشروط الأولى القائمة خلف تكوينها، وتوفير أخرى أمتن، وأوثق، من الجهة الصورية المنطقية البحت، أو من الجهة الأخلاقية والاجتماعية المؤثّرة في السير العام.

إذاً، إسلامية المعرفة أكبر من تخصّص ديني عصبوي يجتزئ المعرفة الدينية ويصادرها، فهو تعبير معادل للمعرفة الكونية متى أدركنا مطلق القرآن، وكونيّته، بوصفه مصدراً (وحيداً) لهذه المعرفة، وكلّ ما عداه مصدر جزئي... أو مصدر وضعيّ. يتماثل الوعي والوحي معاً في الدلالة على كونيّة الإنسان، ومصدريّته المتعالية، دلالة على أهمية إعادة دفع معارفه ونظرياته في الاتجاه نفسه، لتحقيق الحضارة السعيدة المستثمرة لما سخّر، في غير اتكالية عاجزة، أو مغامرة طاغية.

لتأكيد التوجّه المنهجي المضبوط، وكذا الرغبة المنضبطة علمياً في التأسيس لعلم ومعرفة كونية مفتوحة مستوعبة للإنسانية في امتدادها، حفظاً من كلّ شمولية لاغية منكرة، مبعضة؛ تبعد هذا الجانب من الحقيقة الأنطولوجية الغنيّة والمتنوعة، ما يعني ضرورة اتّصافها بالشاملية، والكونية، والامتداد، لتقدر على الاستيعاب المكين، والتمثل الغائر للإلهية المصدر، وكونيّة الغاية، وإنسانية الطابع.

وألحّ هنا، بتفانٍ شديد، على ضرورة الوصل بين كلّ التراكمات التي أتينا على بنائها في خضم البحث بوصفه كلاً، لتلمّس البنية المنهجية للطرح، وكذا بغيتها المعرفية. على كلّ حال، هي وسم قبال تشكيلات وضعية وعلمانية عدّة، المهمّ أن تتاح لها أطر المعرفة المنظّمة، والمؤسسات الأكاديمية؛ التي تأخذ على عاتقها تجسيد المشروع، وتحويله إلى مادّة تعليميّة يتلقاها الوعي المسلم والإنساني المعاصرين. ولكن: هل يتاح ذلك بغير تراكم معقول، وسجال طافح، وجدليّة مثمرة؟

ونتراوح، في سبر الأسلمة، بين كونها إطاراً رؤيوياً محيطاً بالوعي، وأنّها منهج ومسلك معيّن على تفهّم نتاجات المعرفة البشرية، فتعيد تقييمها على ضوء الهدي الجمعي، والجدلية الثلاثية، لتلافي المآل اللاهوتي والوضعي معاً، تحقيقاً للعقل الكوني المستوعب والممتدّ إلى أغواره صغراً، وآفاقه كبراً، معبّراً عن نظرية في الوجود متعالية، تكون الوحيدة القادرة على التأليف والدمج بين المناهج، فتصل إلى نظرية النظريات.

والعجيب أنّ هذا شأن إبستمولوجي في المقام الأول، فتتولّد المعرفة المطلقة من الوجود المطلق، فالقيم المطلقة المشعّة خارج حدود الجذب اللاهوتي والوضعي معاً، فيكون الكون مطلقاً، والإنسان مطلقاً، والغيب كذلك، وفوقهم إلهٌ أزليّ رحيم، يرعى الخلق، ويحفظه برتق خلقي، وفتق تشيئي، واندماج بالوعي الكوني.

4- تقييم نقدي:

إنّ ما أتينا عليه من عرض لفكر محمد أبو القاسم حاج حمد، يمثل خطوطه العريضة، ووجهته الإبستمولوجية، من منطلق مرجعيته القرآنية، ومنهجيتها العضوية، التي قد لا يسلّم له بتأسيساته فيها، لاسيما ما يتصل بتعريفه القرآن معادلاً موضوعياً للوجود وحركته، بما أنه كتاب أساس وظيفته القيمية هداية البشر، وتوجيههم إلى فلاحهم الدنيوي والأخروي، وليست له تلك الوظيفة العلمية، فهذا تحميل ما لا يتحمل، وإخراج له عن دوره التربوي، وكذا التحليل الذي يقترحه إقحامٌ للعلوم الغربية في متن مقدّس لا تسيغه النخب المثقفة المسلمة، وتهديد لمصير المرجعية العليا، فيصيبها ما أصاب كتب السابقين، ولغته ليست بتلك الدقة؛ التي يزعمها، فإذا كانت مثاليّة متعالية مطلقة، فمَن يطيق فهمها واستيعابها، أو الإحاطة بمضامينها، ثم هَبْ أنّها مطلقة، تكون في علم الله، أمَا، وقد صيغت بأسلوب عربيّ مبين، فهي من مألوف العرب، ودارجهم.

والإبستمولوجيا، بأنواعها، نقد للعلم وقد أُنجِز في نشأة خاصة، اعتماداً على فروض تمّ التثبّت منها تجريبياً، ووقع في أزمات، فتتدخّل لتعينه على تخطّيها، فأنّى لها تضحي فجأة معه، طريقة لكتاب مقدّس، يسوق بها المعرفة، ويبنيها، ويمنحها الإنسان، وهنا يُشْكل عليه، أهذا من شأنه؟ ثمّ أليست هذه اجتهادات البشر، كيف نزعم بطريقة ما أنّها تعمّ الكون وعياً، وتتقاطع، وتعادل الوحي تخليقاً وتشييئاً؟ ألست هذه مفارقة مُورِست معها تعمية غير مبرّرة؟

والمنهج الذي عرضه، على دقّة صياغته، تعوزه لغة علمية مفهومة ومتعلقة من الجميع، وهذا شرط المقبولية العلمية، لكنّه حشر أدوات منهجه في نطاق بعض الدعاوى الأقرب إلى ممارسة المتصوّفة لأحوالهم، منها إلى نطاق الفلسفة والمعرفة المفتوحة، ثمّ حتى لو سلّمنا جدلاً بأنّ العلم قَبِلَ منه ذلك، هل يطيق الجميع الدخول في تجربة عرفانية، وتثبّت متين ومتكرّر،

لكي تحصل في الأخير نتائج قد لا يتسنّى التثبت من صحّتها، أو صدقها، وما معنى أن يشترط، في منهجه، ضرورةَ بلوغ الإطلاق في الغيب، والإنسان، والكون. هل هذا ممكن؟ أليس العلم في تطوّر دائم، والمعرفة تنمو باستمرار، والنظريات تتلاغى، أنّى لأحد أن يبزّ معرفة مطلقة، في مصدرها، منهجها، غايتها، تطبيقاتها.

وأمُّ المشكلات لمّا اشترط صحّة المنهج بالجدل، مظهره الأنطولوجي، فيقحم الغيب في نطاق الحراك الكوني الطبيعي والتاريخي. أولاً: ما هو الغيب، ولماذا هو غيب؟ كيف نكشف عنه بالقرآن؟ هل يؤمن به الناس جميعاً؟ وإذا آمنوا به، هل تسالموا، وتواضعوا، على نمط تحليلك للغته؟

هذه تساؤلات افترضها الباحث أمام مشروع مركب، وغزير التركيب، لا تهزّه استشكالات جانبية، لاسيما أنّنا عمدنا، فحسب، إلى عرضه من وجهة إبستمولوجية مقتضبة، لأنّ بحثاً صغيراً لا يطيق التوسيع أكثر، ثمّ لأنّ أعماله جميعاً، الصادرة قديماً وحديثاً، تحتاج إلى إعادة ترتيب وبسط، والرجل له قاموسه المعرفي واللغوي الخاص، وهذا يحرمنا من إخضاعه للطريقة المألوفة في التحليل، لذا من التجنّي عليه مقاربته اجتزاءً، وبأسلوب عُضيني، وقد عاش حياته، وكرّس فكره لتجاوز هذا الداء العضال؛ الذي فتك بالوعي اللاهوتي، والعلماني، وحثّ على استجلاب الفهم المركب، في مستوى المرجعية، فالرؤية والمنهج، ثمّ نسق الفكر، وتطبيقاته المتنوعة؛ لذا هي فرصة لدعوة الباحثين إلى الكتابة عنه، والاقتراب من مشروعه، عسى أن تكون فاتحة تقدّم للوعي العربي والإسلامي، وحتى الإنساني، فرصةَ التفكير بطريقة مخالفة، وجريئة، وما ظنّك بمن هزّ أركان الطريقة التقليدية، فهذا يكفي علامة على قوة الطرح، ومتانة المنهج، وتوازن الرؤية وعمقها، والمحذور الذي يقع فيه دارسوه، في الغالب، محاكمته لتطبيقات المنهج، والذهول عن المنهج ذاته، ومرجعيّته، ومؤسساته، ومستوياته، وهذي طبيعة الفكر.

5- ببليوغرافيا لما أُنجِز من أعمال حول فكر محمد أبو القاسم حاج حمد:

من البحوث المنجزة حول فكر محمد أبو القاسم حاج حمد:

- **المشروع المعرفي لمحمد أبو القاسم حاج حمد**، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2010م. من إعداد الباحث: الحاج دواق.

- **الوظيفة الإبستمولوجية للقرآن الكريم**، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، 2013م. من إعداد الباحث: نبيل سيساوي.

- **مفهوم الجدل، وآلياته عند محمد أبو القاسم حاج حمد**، رسالة ليسانس، جامعة الحاج لخضر، باتنة الجزائر، 2010م، إعداد الطالبتين: رندة حلاسة، وخيرة بوبكر، إشراف الدكتور الحاج دواق.

- **الإبستمولوجيا الكونية الإنسانية والمنهج المعرفي الجمعي**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014م، الأردن، تأليف الدكتور الحاج دواق.

- **في عالم محمد أبو القاسم حاج حمد**، مجموع أعمال مهداة للراحل محمد أبو القاسم حاج حمد، أغادير، المغرب، 2005م، إشراف محمد همام.

- **المشروع الفكري لمحمد أبو القاسم حاج حمد**، مركز أديان للبحث والترجمة، المحمدية، المغرب، 2011م، إشراف الدكتور مصطفى بوهندي.

- **ندوة عالمية عن المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد**، فندق الهيلتون، الخرطوم، السودان، 2007م.

- قراءات كثيرة لكتبه نشرت في مجلات، ومواقع ألكترونية.

مصادر الدراسة:

1- محمد، أبو القاسم حاج حمد: **إبستمولوجية المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج**، بيروت: دار الهادي، ط1، 2003م.

2- محمد، أبو القاسم حاج حمد: **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن،** بيروت: دار الهادي، ط1، 2004م.

3- محمد، أبو القاسم حاج حمد: **العالمية الإسلامية الثانية، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، لندن: المكتب الدولي للبحوث والدراسات، ط2، 1996م.

4- محمد، أبو القاسم حاج حمد: **منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، بيروت: دار الهادي، ، ط1، 2004م.



محمّد عابد الجابري (1936-2010م)
مشروع الجابري - مدخلٌ لتفكيك العقل العربي
(العقل العربي/التّراث/ الخِطاب العربيّ المعاصر/التّعامل مع القرآن)

يوسف هريمة[1]

مقدّمة:

حين نستعرض التّاريخ الفكري المعاصر في شقِّه المغربي، لا بدّ من أنْ نستحضر مجموعة من المشاريع الفكرية؛ التي تجاوزت بُعدها المحلّي، واصطبغت بطابع الكونية، لا من حيث دلالاتها، أو مضامينها؛ بل من حيث قدرتِها على اختراق الحدود المحلّية، وتميّزها بالطّابع الأكاديمي، واشتغالها بأدواتٍ منهجية، جعلتْ منها محطّات مضيئة في تاريخ الفكر المغربي العربي الإسلامي.

هذه المشاريع لم تكنْ سوى استجابة لسؤال طالما طرح نفسه على الفئة المثقّفة المعاصرة، وتمثّل في سؤال النّهضة، والعلاقة مع التّراث، ومستقبل الواقع العربي.

اندرج مشروع محمد عابد الجابري ضِمن هذا السِّياق الفكري المغربي، ووسط مقاربات متعدِّدة تلاقتْ حول توصيف الأزمة، لكنّها اختلفت في منهجية

(1) باحث من المغرب.

البحث، وفي التماسِ الوسائل المناسبة لهذا الإقلاع، فالعلاقة بالتّراث ليست بالعلاقة المحايدة، وكذلك التخلّف السّياسي والأخلاقي؛ الذي يعتري هذا الواقع العربي، ويطرح إشكاليات في نوع المقاربة؛ التي بإمكان الباحث والمفكّر أنْ يقدّمها بوصفها طرحاً إيديولوجياً بالمعنى الإيجابي للكلمة، وتكون إطاراً مرجعيّاً لفهم إشكاليات وبنيات هذا الواقع المتردّي.

فهل القطيعة الإبستمولوجية -كما طرحها بعضهم[1]- جزءٌ من علاج هذا التخلّف والانخراط في حتمية الحداثة؛ بوصفها خياراً لا غنى للإنسان العربي عنه، أم أنّ تخليق الحداثة، والعمل على تفكيك التّراث بمناهج تنأى عن التّجزيء هو الحلّ؟[2]. هنا يبرز مشروع محمد عابد الجابري؛ بوصفه جواباً عن مجموعة من الأسئلة أفرزها واقعٌ معقّد في كلّ تجلّياته.

فمن هو محمد عابد الجابري؟ ما هي معالم مشروعه الفكري والسّياسي؟ ما هي مكامن القوّة والضّعف في مشروعه الفكري؟ ما هي أهمّ الدّراسات النّقدية والكتابات؛ التي تناولت مشروعه بالتّحليل والنّقد؟ كلّ هذه الأسئلة هي محاورُ تندرج كلّ نقاط البحث؛ الذي بين أيدينا، ضمنها، وسنعتمد في مقاربتها على العناصر التالية:

1- محمّد عابد الجابري: نبشٌ في سيرة مفكّر:

يعدّ كتاب (**حفريات في الذّاكرة من بعيد**) سيرةً يحكي فيها الجابري مختلف فترات حياته، فهو من مواليد مدينة فجيج، في المنطقة الشّرقية من المغرب، على الحدود الجزائرية المغربية، وسكّانها خليطٌ بين العرب والأمازيغ. في هذه المدينة كانت النشأة، وبالضّبط في قصر زناكة.

بدأ الجابري حياته التّعليمية في (المسيد) لحفظ القرآن الكريم، شأنه شأن مختلف مكوّنات المجتمع المغربي حينذاك، ثمّ قضى نحواً من سنتين

(1) المقصود هنا عبد الله العروي.

(2) المقصود هنا طه عبد الرحمن.

في مدرسة رسمية فرنسية، ثمّ التحق بمدرسة النّهضة المحمّدية بمجرّد أنْ فتحَتْ أبوابها، وكان والدُه من بين أعضاء لجنة الأربعين؛ التي كانت مكلّفةً السّهرَ على بنائها، وكانوا من رجال الحركة الوطنية في البلد.

بعد ذلك، التحق، لسنة واحدة، بمدرسة التّهذيب في مدينة وجدة (1950/ 1951م)، ومنها إلى الدّار البيضاء؛ لأنّ الحركة الوطنية حينذاك -بحسب شهادة الجابري- لم تكن قادرة على تبنّي مشروع للتّعليم الإعدادي والثّانوي، يستطيع استيعاب المتخرِّجين في مدارسها الابتدائية.

عمل مراسلاً لجريدة العلم، ثمّ التحق بدمشق لوجود بعض أصدقائه من فجيج هناك، وكذلك لتشابه النّظام التعليمي السّوري بالنّظام المغربي، على اعتبار أنّ كلتا الدّولتين من مستعمرات فرنسا، وكانت هذه المرحلة حاسمة في حياته، ومساره الفكري.

وبعد العودة من سورية، التحق بكلّية الآداب في الرّباط ليختار الفلسفة، ولو أنّ هذا الاختيار كان صعباً من وجهة نظر الجابري[1].

1-1- جوائز حصل عليها[2]:

- جائزة بغداد للثّقافة العربية، اليونسكو، حزيران/ يونيو (1988م).
- الجائزة المغاربية للثّقافة، أيار/ مايو (1999م).
- جائزة الدّراسات الفكرية في العالم العربي، تشرين الثاني/ نوفمبر (2005م).
- جائزة الرّواد، مؤسَّسة الفكر العربي، كانون الأول/ ديسمبر (2005م).

(1) الجابري، محمد عابد، 1997م، حفريات في الذاكرة من بعيد، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(2) ذكر بعضها في كتاب مواقف (11): إضاءات وشهادات/ الثقافة في المعترك السياسي زمن الإيديولوجيا، 2003م، دار النشر المغربية، ص33-34. راجع، أيضاً، الرابط التالي: http://www.alquds.com/news/article/view/id/171047.

- ميدالية ابن سينا من اليونسكو بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة، تشرين الثاني/ نوفمبر (2006م).
- جائزة ابن رشد للفكر الحرّ، تشرين الأول/أكتوبر (2008م).

1-2- بعض مؤلفاته[1]:

- الخطاب العربيّ المعاصر- دراسة تحليلية نقدية (1982م).
- إشكاليات الفكر العربي المعاصر (1988م).
- التّراث والحداثة (1991م).
- الدّيمقراطية وحقوق الإنسان (1997م).
- الدّين والدّولة وتطبيق الشّريعة (1996م).
- الرّؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية.
- فكر ابن خلدون العصبية والدّولة (1971م).
- المثقّفون في الحضارة العربية - محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد (1995م).
- حفريّات في الذّاكرة من بعيد (1997م).
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة.
- في غمار السّياسة.
- قضايا في الفكر المعاصر.
- مدخل إلى القرآن الكريم.
- مدخل إلى فلسفة العلوم.
- نحن والتراث - دراسات ومناقشات (1980م).
- نقد العقل العربي - تكوين العقل العربي (1984م).

---

(1) ذكر بعض مؤلفاته في كتاب: مواقف (11): إضاءات وشهادات/ الثقافة في المعترك السياسي زمن الإيديولوجيا، 2003م، دار النشر المغربية، ص36 وما بعدها.

- نقد العقل العربي - بنية العقل العربي (1986م).
- نقد العقل العربي - العقل السياسي العربي (1990م).

2- المشروع الفكري لمحمّد عابد لجابري:

يفضّل الجابري إطلاق وصف مشاريع على ما قدّمه من إنتاجات فكرية طيلة مساره الحياتي، ولم يكن يحبّذ فكرة توصيفه بالمشروع، كما أشار إلى ذلك محمد الشيخ. كما أنّه رفض توصيف مشروعه بأنّه نتاجٌ عن تخطيط مسبق، ليضفي عليه بذلك طابع المصادفة، واللاتخطيط[1].

يتمحور مشروع الجابري حول فكرة (**نقد العقل العربي**)، والمقصود هنا بالمشروع -بغضّ النظر عمّا قلناه سابقاً حول هذا التّوصيف- هو ذلك البناء النّظري؛ الذي يختصر نظرته إلى مجمل الإشكاليّات؛ التي دفعت به إلى التّنظير بشأنها بوصفه مثقّفاً، وسياسياً مارس السّياسة، واحتكّ بدواليبها، وبوصفه، أيضاً، إنساناً عاش في بيئة لم تنتج إلّا مظاهر التخلّف والتردّي الحضاري، في سياق مقاربات الفصل والوصل مع تراثٍ يَعدُّه الكثيرون سبباً حقيقياً في هذه الهوّة؛ التي ينحدر إليها المجتمع العربي، فالجابري يرمي، من خلال مشروعه هذا، «**إلى المساهمة فيما يرى أنّه الشّرط اللّازم لنقل المجتمع العربي إلى طوْرٍ من الترقّي يناسب متطلّبات العصر، وهذا الشّرط هو إحكامُ عمل العقل، والاتّجاه بفعله إلى أمور هذا الترقّي**»[2].

كما أنّ هذا النّقد قد تمّت مقاربته من خلال مستويين اثنين، كما تشير مختلف كتابات الجابري: الأوّل تكويني؛ أيْ: تكوين العقل العربي، والثاني بِنيوي؛ أيْ: بنية العقل العربي، وتضمّن ثلاثة حقول معرفية هي: المعرفة في

(1) الشّيخ، محمد، محمد عابد الجابري - مسارات مفكر، ط1، 2011م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص14.

(2) العظمة، عزيز، التّراث بين السّلطان والتاريخ، ط1، 1987م، الناشر عيون المقالات - مطبعة دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، ص129.

الكتاب السّابق، والسّياسة في نقده للعقل السّياسي العربي، والأخلاق في نقد العقل الأخلاقي العربي[1]. وليكتمل مشروع الجابري، اقترح هذا الأخير مدخلين نقديين، كما أشار السيد ولد أباه؛ **الأوّل**: في نقد الخطاب العربي المعاصر، **والثّاني**: إشكالية التّعامل مع التّراث، وما خلّفته حينها من ردود واتّجاهات فكرية لا تزال تلقي بظلالها على المشهد الفكري العربي بمختلف مستوياته.

إنّ عبارة العقل العربي، في سياقِ مشروع الجابري، تحمل مدلولات كبيرة، لاسيما أنّها وُظِّفت بعناية فائقة، ولخدمة غرض معيّن دافع عنه الجابري بقوّة في كلّ ما أنتجه، خلال مسيرته الفكرية. كما أنّ هذه العبارة نفسها (**العقل العربي**) دفعت بالكثيرين إلى انتقاد الطّرح الفكري للجابري، على اعتبار أنّه امتدادٌ للقومية العربية، وإطار إيديولوجي تمّ فيه تصفية كلّ ما هو غير عربي، لاسيما في بيئة مغربية تضمُّ أعراقاً وإثنيات مختلفة.

إنّ عبارة (**العقل العربي**) المثيرة للجدل، والمستفزّة؛ بوصفها مشروعاً فكرياً، تحيل -بحسب الجابري- إلى أكثر من سؤال: **هل هناك عقلٌ خاصّ بالعرب دون غيرهم؟ أو ليس العقل خاصيّة ذاتية للإنسان، أيّ إنسان، دون تميّزه، أو فصله، عن الحيوان؟ وهل يتعلّق الأمر بالفصل؛ الذي أقامه المستشرقون والمفكِّرون الأوروبيون، بين العقلية السّامية والعقلية الآرية، أم أنّ الأمر يتعلّق بسرٍّ جديد لا يفتأ العرب يكتشفونه في أنفسهم، ويقرؤون فيه عبقريتهم، وأصالة معدنهم؟**[2].

أسئلة مشروعة يثيرها أيّ باحث، أو قارئ لهذا العنوان، قبل أنْ يخبَر حيثيات وتفاصيل الموضوعات المطروحة للنّقاش.

---

(1) ولد أباه، السيد، أعلام الفكر العربي - مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ط1، 2010م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ص162.

(2) الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي - تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص11.

لقد تنبّه الجابري نفسه إلى هذا المُعطَى النّقدي، حين عَدّ أنّ توظيفه لكلمة العقل أوسع من التّعبير بكلمة فكر؛ لأنّ كلمة الفكر، حينما تُقرن بشعْب، أو قومية، تحيل مباشرة، في ذهنية المتلقّي، إلى ما عبّر عنه الجابري بمضمون الفكر، ومحتواه؛ أيْ: جملة الأفكار والآراء؛ التي يعبّر من خلالها ذلك الشّعْب عن اهتماماته، ومشاغله، وأيضاً عن مُثُله الأخلاقية، ومعتقداته المذهبية، وطموحاته السّياسية، والاجتماعية[1]، وهنا مكمَن الخطر، حسب الجابري، حين يصبح التّعبير بالفكر قريناً للإيديولوجيا، وهو بعيد عن محتوى، ومضمون، وغاية الكتاب؛ التي تتمحور حول الأداة المُنتجة لهذه الأفكار، وليست الأفكار في حدّ ذاتها.

من هنا، يأتي الجابري على تحديد ما يقصده من فكرة (**العقل العربي**)؛ فهو: «**الفكر؛ بوصفه أداة للإنتاج النّظري صنعتْها ثقافة معيّنة لها خصوصياتها، هي الثّقافة العربية بالذّات؛ الثّقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العامّ، وتعكس واقعهم، أو تعبِّر عنهم، وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمِل، وتعكِس وتعبِّر، في الوقت ذاته، عن عوائق تقدّمهم، وأسباب تخلّفهم الرّاهن**»[2].

طرح مفهوم الجابري للعقل إشكاليات عديدة، لعلّ أهمّها ما أثاره جورج طرابيشي من خلال كتاباته، لاسيّما الجزء المتعلّق بـ (**نقد نقد العقل العربي**)، فقد أشار هذا الأخير إلى مجموعة من الملاحظات حول هذا المفهوم، لعلّ أهمها أنّ الجابري اعتمد تعريفاً **للعقل المكوِّن** بأنّه «**المَلَكة التي يستطيع بها كلّ إنسان أنْ يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلِّية وضرورية، وهي واحدة عند جميع النّاس**».

حسب طرابيشي، إنّ هذه اللّفظة لا وجود لها عند لالاند، إنّما هي لبول فوكييه، والأمر نفسه حين يتحدّث عن لفظة العقل المكوَّن، وقد عرّفها بـ

(1) المرجع السابق نفسه، ص14.
(2) نفسه، ص17.

«**أنّها مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا**»، فهذا التعريف نفسُه لا وجود له عند لالاند، إنّما هو ترجمة لنص بول فوكييه، فما أراد تثبيته طرابيشي، من خلال مناقشة طويلة، وملاحظات عديدة، هو عدم اطّلاع الجابري على لالاند، وفهمه إيّاه، في تقسيماته للعقل، كما أنّ هذا الأخير كثيراً ما يخفي مصادر بحثه الحقيقية[1].

إنّ عبارة (**العقل العربي**) طرحتْ، أيضاً، مشكلة التّوظيف الإثني للعقل، كما طرحها طرابيشي، فالجابري، وهو يستخدم العقل العربي، ينكر ضمنياً أنّ الشُّعوب الأخرى قد استعملت التّفكير، والعقل، أو وظّفتْه في بُناها الثّقافية، وقد قصَر العقل على الحضارة اليونانية والأوروبية فحسب، في حين استثنى كثيراً من الحضارات، لاسيما الحضارات الشّرقية[2].

2-1- نحن والتّراث: كيف نجعل تراثنا معاصراً لنفسه ولنا؟

عرفت إشكالية التّراث، أو الموروث الدِّيني، مسارات مختلفة، تبعاً للمنطلقات الفكرية لكلِّ باحثٍ، أو متتبّع للشّأن التراثي، أو الدِّيني، أو الفكري. ومنذ أنْ توقّفتْ حركة الاجتهاد، ظلّ الموروث الدّيني، في شتّى مجالات تخصّصه، ينأى عن عملية النّقد، والبحث، والتّنقيب، ونتجَ عن هذه العملية إعادة إنتاج للماضي؛ بوصفه محطّة تاريخية قد جاوزَتْ حدود النّقد. شاهدْنا هذا التّقهقر الفكري حين كان هذا المنتوج الدِّيني وصفياً يعتمد آلية الحِفظ والاستمرارية، دون السّماح لآليات مغايرة أفرزها الواقع العلمي الجديد، يمكن أنْ تقارب الموروث الثّقافي بشكلٍ يعرِّي بعض نواقصه، أو يعزِّز ما يمكن أنْ يكون محطّاتٍ مضيئة داخل تاريخنا.

كانت، ولا تزال؛ قضية التّراث من هواجس العقل التّجديدي في الفكر الديني، وكذا العقل السّلفي الذي ظلّ يقارب مشكلة التّراث، بوصفها إطاراً

(1) طرابيشي، جورج، نقد نقد العقل العربي - نظرية العقل، 1996م، دار الساقي، بيروت، ص11.

(2) المرجع السابق نفسه، ص14.

مقدّساً يصعب الاقتراب منه، حيث إنّ المعرفة لدى هذا العقل هي ما أنتجه الأسلاف، والمقدَّس هو ما تشكَّل في التّاريخ الماضي، فهواجس العقل السّلفي اقترنت بالاقتراب من شكْل هذا التّراث، بلْه مضامينه ومحتوياته. وما الضّوابط، والقواعد، والسِّياجات، إلّا محاولة لتعزيز الحماية لشكْل هذا الموروث الإنساني؛ على اعتبار أنّ التّراث مسألة إنسانية، وليست مقدَّسة مهْما حاولت أنْ تتمسَّح بالمقدَّس.

لم يُقرأ هذا التّراث، من هذا المنظور السّالف، قراءة علمية؛ بل كانت الإيديولوجيا بمعناها القدحي هي من تحرِّك هذا العقل؛ لأنّ القائمين على هذا التّيار خلطوا بين مفهومين لا يمكن الجمع بينهما، وهما التّراث والدّين، وحينما يمسُّ التّراث يمسُّ الدِّين وفق الضّرورات المنطقية لهذا العقل.

كان الجابري واعياً بإشكالية التّراث، حين سمّى قراءته له بالمعاصرة، فهي قراءةٌ؛ لأنّها تتجاوز مسألة البحث والدّراسة لتعطي للمقروء معنىً، أو تأويلاً، كما أنّها معاصرة، لأنّها تحرص على جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية، والمحتوى المعرفي، والمضمون الإيديولوجي[1]. أمّا عن معاصرة المقروء لنا، فهي إضفاء المعقولية على المقروء، بتوظيفه في إغناء الذّات، وإعادة بنائها.

تعدّدت أوجُهُ التعامل مع التّراث في الفكر المعاصر، ومن الممكن اختزالها إلى أربعة اتّجاهات أساسية أطلق عليها الطيّب التيزيني: **1- النّزعة السّلفية 2- النّزعة المعاصرة 3- النّزعة التّلفيقية 4- النّزعة التّحييدية.** وإنْ كان التّيار الفكري المعاصر، الأكثر مقاربة لهذا المنتوج التراثي، هو التّيار الفكري السّلفي؛ الذي انشغل أكثر -كما يقول الجابري- من غيره بالتّراث، وإحيائه، واستثماره في إطار قراءة إيديولوجية سافرة أساسُها إسقاطُ صورة

(1) الجابري، محمد عابد، نحن والتراث - قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط6، 1993م، المركز الثقافي العربي، ص11.

المستقبل المنشود؛ المستقبل الإيديولوجي على الماضي، ثمّ البرهنة انطلاقاً من عملية الإسقاط هذه، على أنّ ما تمّ في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل[1].

حينما نتحدّث عن النّزعة السّلفية، هنا، يجب التّفريق بين مستويين اثنين؛ **الأوّل: النّزعة السّلفية. والثّاني: السّلَف؛ فالأوّل: المقصود به اشتقاق الحلول، والمواقف المطلوبة من الماضي؛ الذي كان العصر الذّهبي للسلف. أمّا الثاني: فالمقصود به مَن عاشوا في الماضي، دون أنْ يكونوا كلّهم ذوو نزعة سلفية؛ بل كان أكثرهم ذوي أفق مبدع[2] فالتّفريق بين هذين المستويين يعدّ ضرورياً من النّاحية المنهجية، لاسيما لمن يحاول أنْ يعتمد على التّراث في تسويغ وتبرير إيديولوجيّته السّلفية.**

إنّ القراءة السّلفية للموروث الدِّيني، من وجهة نظر الجابري، هي قراءةٌ لا تاريخية في تمجيدها للماضي، ولو تأمَّلنا قليلاً لوجدْنا أنّ هناك مأخذين يأخذهما الجابري على التيّار السّلفي والحداثي على حدٍّ سواء؛ **فالأول انكبَّ على التّراث من غير أنْ يستطيع أنْ يجعله معاصراً لنا، والثّاني أراد أنْ يستورد مقوِّمات الحداثة، ويستورد حتى أصولها، أراد أنْ يُحدِّث دون أنْ يؤصِّل[3].**

لهذا يقترح:

- **ضرورة القطيعة مع الفهم التّراثي للتّراث:** بما أنّ الفكر العربي المعاصر كلّه ينتمي، من ناحية المنهج والرؤية، إلى الاتّجاه السّلفي في التّفكير، لا يجب الاختيار بين هذا المنهج، أو ذاك من المناهج الجاهزة سلفاً (القراءة السلفية، الليبرالية، اليسارية)؛ بل يجب فحْص العملية الذِّهنية

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص12.

(2) التيزيني، الطيب، من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي، ط2، 1978م، بيروت، دار ابن خلدون، ص28.

(3) عبد السلام، بن عبد العالي، سياسة التراث - دراسات في أعمال محمد عابد الجابري، ط1، 2011م، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ص47م.

التي سيتمّ بوساطتها، ومن خلالها، استخدام المنهج. بمعنى آخر علينا نقد العقل، لا استخدامه بهذه الطّريقة، أو تلك[1].

يلفت الجابري الانتباه، أيضاً، داخل هذا المنهج المقترح، إلى مسألة القطيعة الإبستمولوجية، فتوظيفُها، في هذا السِّياق، لا يعني بالضّرورة ما أشار إليه بعض المشتغلين في مجال التّراث، وعلى رأسهم عبد الله العروي، فقد كانت القطيعة عنده تعني التخلّي عن هذا التّراث، وتركه، ورميه خارج السِّياق التاريخي. فهذه الرؤية نفسُها -حسب الجابري- لا تنفكُّ عن القراءات السّلفية؛ التي كانت نتيجة طبيعية لترسّبات الفكر التّراثي في عصر الانحطاط، فالقطيعة هنا تتجاوز المعنى الدّارج لتصير في مفهومها: «**التخلّي عن الفهم التّراثي للتّراث؛ أيْ: التحرّر من الرّواسب التّراثية في عملية فهمنا للتّراث**»[2].

- **فصْل المقروء عن القارئ مشكلة الموضوعية**: ليست الموضوعية، هنا، بالمعنى المتداول لها، فما يريده الجابري أعمق بكثير من الدّلالة العادية؛ التي يقتضيها اللّفظ في مجال تداوله اللّغوي، فالموضوع، هنا، هو التّراث بشكلٍ عام، والمطلوب هو إيجاد فصل بين القارئ وهذا الموضوع؛ لأنّ هناك اتِّصالاً كبيراً بين الإنسان العربي المعاصر وتراثه إلى حدٍّ يصعب فصله، فهو الذي يشكِّل وجدانه، وفكره، وأحاسيسه، ففصْلُ الذّات عن التّراث عملية ضرورية؛ لأنّها تشكِّل الخطوة الأولى نحو الموضوعية، والمكتسبات المنهجية للعلوم الألسنية المعاصرة، ولاكتساب هذه الخطوة يقترح[3]:

- **المعالجة البنيوية.**
- **التّحليل التاريخي.**
- **الطّرح الإيديولوجي.**

(1) نحن والقرآن، ص20.
(2) المرجع السابق نفسه، ص21.
(3) المرجع السابق نفسه، ص23 وما بعدها.

- **وصْل القارئ بالمقروء مشكلة الاستمرارية:** اختراق حدود اللّغة والمنطق لا يتمُّ إلا بالحدس؛ فهو الَّذي يجعل الذّات القارئة تعانق الذّات المقروءة، فتعيش معها إشكالياتها، ومشاغلها، وتحاول أنْ تطلَّ على استشرافاتها[1].

إنّ التّراث -حسب الجابري- يُقسم إلى ثلاث دوائر كبرى، تحدّث عنها في بنية العقل العربي: البيان، والبرهان، والعرفان[2].

- **البيان:** لا يقصد الجابري بالبيان الفرعَ المعروف في علم البلاغة؛ بل المقصود من كلمة (البيانيين) جميع المفكّرين؛ الذين أنتجتهم الحضارة العربية الإسلامية، ويصْدُرون في رؤاهم، وطرائق تفكيرهم عن الحقل المعرفي الذي بلورتْه، وكرّستْه العلوم العربية الإسلامية الاستدلالية الخالصة، ونعني بها النّحو، والفقه، والكلام، والبلاغة من مختلف المذاهب[3]. فمن خلال شرْحِه وبسطه لمسألة البيان، يتوصلّ الجابري إلى أنّ الرّؤية؛ التي تحكُم عالم البيان، تُقسم إلى مبدأين: مبدأ الانفصال، ومبدأ التّجويز، وهما مبدآن متكاملان، وليس بينهما أيُّ انفصال، وكان الهدف منهما إثبات قدرة الله المطلقة، وعلمه الشَّامل المحيط[4].

- **العرفان:** يميّز الجابري بين الأرسطية وطريقة هرمس (الهرمسية)، ويؤكّد وجود هذا التّمايز، فالعرفان؛ انطلاقاً من هذا التّمييز الأخير، هو

(1) المرجع السابق نفسه، ص25.

(2) يرى طه عبد الرحمن أنّ الجابري سقط في تقويمه للتّراث في النّظرة التجزيئية للتراث، وهي نظرة تشتغل على مضامين التّراث، دون النّظر في الوسائل والآليات؛ التي أُنشئت بها هذه المضامين. كما أنّ تشريح التّراث إلى شرائح متعدّدة ومتباينة، وانتقاء ما يبدو لهم أقرب إلى العقلانية، أسقطهم في تعيين الشّرائح؛ التي تمثّل أفضل تمثيل للنموذج العقلاني. طه، عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، (د.ت) ص25.

(3) الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي (2) بنية العقل العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص13.

(4) المرجع السابق نفسه، ص239.

النّظام المعرفي الذي ساد العصر الهلنستي بمراحله الثّلاث؛ ذلك أنّ هذا العصر شهِد رِدّة واسعة ضدّ العقلانية اليونانية، فانتشر **(العقل المستقيل)**، وأصبح طلب العِرفان هاجس العصر كلّه[1].

إنّ ما يميّز العرفان هو الموقف من العالم، والوجود، والإنسان، فالطابع السّائد في هذه المدارس الفكرية هو الهروب، والغربة، والشّكوى، والانزواء، والبُعد عن محاور الصّراع والتّدافع، ومن ثَمّ الجنوح -على حدّ قول الجابري- إلى تضخيم العارف لأناه[2]. فما يأخذه الكاتب على هذا النّمط في التّفكير رؤياه السّحرية للعالم، حيث يضفي العارف على نفسِه كلَّ الصّفات الإلهية المطلقة، ومن ثَمّ يتجاوز عالم الإنسان إلى عالمٍ لا يعترف بقيود الزّمان، والمكان، والطبيعة.

- **البُرهان:** لا يعني الجابري، هنا، المفهوم الاصطلاحي المتداول للبرهان؛ بل المقصود، هنا، هو نظامٌ معرفي متميّز بمنهج خاصّ في التّفكير، وبتقرير رؤية معيّنة للعالم لا تعتمد سلطة معرفيةً أخرى غير ذلك المنهج. واحتلّ مواقع له في الثّقافة العربية الإسلامية، خلال العصور الوسطى، إلى جانب النّظامين البياني والعرفاني، وهو يرجع، أساساً، إلى أرسطو. فإذا كان البيان يتّخذ من النّص، والاجتهاد، سُلطات مرجعية، ويهدف إلى تشييد تصوّر للعالم يخدُم عقيدة دينية معطاة هي العقيدة الإسلامية، وإذا كان العرفان يتّخذ من الولاية والكشْف الطريقَ الوحيد للمعرفة، فإنّ البرهان يعتمد قوَى الإنسان المعرفية الطبيعية، من حسٍّ، وتجربة، ومحاكمة عقلية.

لقد انتهى الجابري، من خلال شرْح مطوّل لقسم البرهان، إلى أنّ هذا الأخير وصل إلى الثقافة العربية الإسلامية، فتحوّل مع الغزالي إلى مجرّد آلية ذهنية شكلية؛ يُراد منها أنْ تحلّ محلّ آلية ذهنية شكلية هي الأخرى (آلية

(1) المرجع السابق نفسه، ص252-253.
(2) المرجع السابق نفسه، ص255.

الاستدلال بالشّاهد على الغائب)، ما أفقده الوظيفة الأصلية التي أرادها له أرسطو، وهي التّحليل، والبرهان. أمّا ابن سينا؛ فقد انخرط في إشكاليات المتكلِّمين من جهة، وتبنّى منتجات العقل المستقيل، والمقصود به العقل الهُرْمُسي العرفاني، من جهة أخرى، ما أفقد الرّؤية البرهانية الأرسطية طابعها العقلاني والعلمي[1].

هذا ولّد الحاجة إلى إعادة تأسيس هذا المشروع؛ الذي بدأت إرهاصاته مع ابن حزم الأندلسي الظّاهري؛ الذي رفض فكرة القياس الأصولي، كما طُرحت في الثقافة الإسلامية، خاصّة مع الشّافعي، ثمّ اكتملت ملامح المشروع مع ابن رشد في نقدِه لاستدلال الأشاعرة، وما وضعوه من مقدّمات، وما انساقوا إليه من نتائج وخيمة على العقل والعلم معاً، والأمر نفسُه ينطبق، بالنّسبة إلى الجابري، على ابن خلدون، والشّاطبي.

2-2- نقد العقل السّياسي العربي:

يبدأ الجابري كتابه النّقدي للعقل السِّياسي العربي بمدخل عامّ يوضِّح، من خلاله، مقارباته على مستوى المنهج والرّؤية، فالسّياسة، بالنسبة إليه، فعْلٌ له محدِّداته، وتجلّياته، والمقصود بالفعْل، هنا، أنّها فعلٌ اجتماعي يعبِّر عن علاقة قِوى بين طرفين؛ يمارس أحدهما على الآخر نوعاً من السّلطة؛ أيْ: سلطة الحكم. كما أنّ إضافة العقل إلى السّياسة توحي -بحسب الجابري- بأنّ محدِّدات الفعْل السّياسي وتجلّياته تخضع جميعاً لمنطق داخلي يحكُمها، وينظّم العلاقات بينها، ومن هنا جاء التّوصيف بالعقل. أما كلمة (السّياسي)؛ فتوحي بأنّ وظيفة هذا العقل ليس إنتاج المعرفة؛ بل ممارسة السّلطة؛ أيْ: سلطة الحكم[2].

(1) المرجع السابق نفسه. ص477.

(2) الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي (3) العقل السياسي العربي - محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص7.

يؤكّد الجابري، في هذا الكتاب، أنّه اعتمد على جهازٍ مفاهيميّ يدرك هو الأوّل خطورته؛ فجزءٌ من هذا الجهاز استعاره من الفكر العلمي والاجتماعي المعاصر، والآخر مستمدٌّ من التّراث العربي، ولعلّ أهمّ المفاهيم؛ التي استعملها في هذا الكتاب، مفهوم اللاشعور السّياسي؛ الذي يستمدّه الجابري من ريجيس دوبريه، ويتصرّف فيه، ولا يأخذ بكلّ حمولته الثّقافية والفكرية، فإذا كانت وظيفة هذا المفهوم -حسب دوبريه- إبراز ما هو عشائري وديني في السّلوك السّياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة، فإنّ وظيفته، بالنّسبة إلى الجابري، إبراز ما هو سياسيّ في السّلوك الدّيني، والعشائري داخل المجتمع العربي؛ القديم منه والمعاصر[1].

أمّا المفهوم الثّاني؛ الذي يوظّفه الجابري في هذا الكتاب، فهو مفهوم المخيال الاجتماعي؛ الذي يمثّل أهميّة كبرى في الدّراسات الاجتماعية المعاصرة، فالمقصود بهذا المفهوم هو الصّرح الخيالي المليء برأس مالنا من المآثر، والبطولات، وأنواع المعاناة. وهنا يتبيّن -حسب الكاتب- أنّ العقل السّياسي؛ بوصفه ممارسة وإيديولوجيا، هو في الحالتين ظاهرة جمعية، بمعنى أنّ مرجعيّته تُوجد في المخيال الاجتماعي، وليس في النِّظام المعرفي.

أمّا المفهوم الثّالث؛ فهو مفهوم المجال السّياسي؛ الذي استعاره الجابري من ببرنار بادي، وأيضاً مفهوم الكتلة التّاريخية؛ الذي استعاره الجابري من غرامشي.

إلى جانب هذه المفاهيم المعاصرة، استعان الكاتب بالحقل السّياسي التّراثي العربي الإسلامي؛ ليحدّد بذلك ثوابت هذا العقل السّياسي العربي، ومن هذه المفاهيم هناك:

- **القبيلة**: وهي تعبيرٌ عن البعد السّياسي، أو العصبية، على حدّ تعبير ابن خلدون.

(1) المرجع السابق نفسه. ص13.

- **الغنيمة**: وهي تعبيرٌ عن البعد الاقتصادي الرّيعي، أو غير الإنتاجي.

- **العقيدة**: وهي تعبيرٌ عن البعد الفكري والإيديولوجي، سواءٌ أكان فكراً دينياً أم علمياً[1].

إنّ الجابري، من خلال هذا البحث التاريخي، يبيِّن لنا أنّ الفكر السّياسي العربي المعاصر هو امتدادٌ للعقل السّياسي العربي في مساره التّاريخي، منذ مرحلة الدّعوة المحمّدية؛ **ذلك العقل المسكون ببنية المماثلة بين الإله والأمير، وهي البنية؛ التي تؤسّس، على المستوى اللاشعوري السّياسي، ذلك النّموذج الذي يجذِب العربي حتى اليوم، نموذج المستبدّ العادل**[2]. **ليس هذا فحسب؛ بل هو محكوم بالبنية الثّلاثية التي تحدّثنا عنها سابقاً (القبيلة، الغنيمة، العقيدة)**، وللخروج من هذا الواقع السّياسي المتردّي، لا بدَّ من الخروج من بنية الغنيمة؛ التي تمثّل الاقتصاد الرّيعي، إلى الاقتصاد الإنتاجي، والخروج من بنية القبيلة إلى أُطر الدّولة الحديثة من مؤسّسات، وأحزاب، والخروج من بنية العقيدة بالتّعامل بعقلية نقدية، وعلمية.

على الرّغم من هذا التّفكيك؛ الذي قام به الجابري لبنية العقل السّياسي العربي، فإنّ بعضهم يرى أنّ هذه الاختزالية للوضع العربي الرّاهن في ثلاثية القبيلة، والغنيمة، والعقيدة، لا تشخِّص الوضع القائم بدقّة؛ **فالقضية ليست مجرّد سيادة القبلية، أو الاقتصاد الريعي، أو الجمود، أو التعصّب العقائدي، على خطورتها كظواهر سياسية وفكرية واقتصادية؛ بل القضية، أساساً، هي في الهيمنة الإمبريالية العالمية، والأمريكية بوجهٍ خاص، على مقدَّرات حياتنا السّياسية، والاقتصادية، والعسكرية، والاجتماعية، والثقافية**[3].

---

(1) العالم، محمود أمين، مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ص75.

(2) المرجع السابق نفسه، ص79.

(3) المرجع السابق نفسه، ص81.

2-3- نقد العقل الأخلاقي العربي:

على غرار ما قدّمه الجابري من نقدٍ للعقل السّياسي العربي، ينتقل بنا، هذه المرّة، إلى جانب من جوانب الحياة الإنسانية، ألا وهو جانب الأخلاق، ليبحث، من جديد، عن البنيات المتحكِّمة في هذه الأخلاق العربية.

فمن خلال نظرة موجزة، ينتقل بنا الجابري إلى أهمّ مظاهر التأريخ للأخلاق في الثّقافة العربية الإسلامية، وعلى طبيعة بعض المحاولات المعاصرة؛ التي تروم صياغةَ ما يمكن تسميته **(الأخلاق الإسلامية)**، أو النّظرية الأخلاقية في القرآن الكريم تحديداً. من هنا، يجد الجابري نفسه أمام طريقين: **الأول**: القيام بدور المؤرِّخ، من خلال البحث عن الأخلاق في مصادرها، **والثاني**: التّحليل، والمقارنة، والنّقد لها.

لقد استعان الجابري، في كتابه هذا، بجهازٍ مفاهيمي آخر يتساوق وطبيعة الموضوع المطروح للنّقد، فبدلاً من النّظام المعرفي، واللاشعور السّياسي، وغيرها من مفاهيم الحقل السّياسي، سيوظّف الجابري مفاهيم أخرى؛ «**لأنّ العقل الأخلاقي العربي يؤسِّسه ويوجِّهُه نظامُ القيم، وليس النّظام المعرفي**»[1]. والتّعبير، هنا، بكلمة (نظام) لا تعني بحالٍ أنّ نظام القِيم، في السّياق الثقافي العربي، واحدٌ لا يعرف التعدّد، لكنّ المقصود بالنّظام محصِّلةُ تلك النّظم المتعدّدة والمتداخلة.

إذاً، العقل الأخلاقي العربي، هو عقلٌ متعدّد في تكوينه، واحد في بِنيته. متعدِّد في تكوينه؛ لأنّ روافدَه متعدّدة، ولم يقتصر على نظامٍ قِيَمي دون غيره، وأهمّ هذه النّظم ما يأتي:

- **الموروث العربي الخالص: أخلاق المروءة.**
- **الموروث الإسلامي الخالص: ومرجعيّته الأساس القرآن والحديث.**

---

(1) الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي (4) العقل الأخلاقي العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ص20.

- **الموروث الفارسي: لاسيما أخلاق الطاعة.**
- **الموروث اليوناني: أخلاق السعادة.**
- **الموروث الصّوفي: أخلاق الفناء.**

إنّ تفكيك هذه البُنى الأخلاقية في العقل العربي يعطي الإشارة الواضحة -كما أكّد الجابري- إلى تعدّد القيم، ولو أنّه، في خاتمة الكتاب بعنوان **(لم يدفنوا أباهم أردشير)**، يؤكّد هيمنة أخلاق الطّاعة، والقيم الكِسْروِية على الثّقافة العربية، الشّيء الذي أدّى إلى تهميشٍ؛ بل إقبار لاجتهادات كان من المفروض أنْ تؤسِّس لثورة تجديدية في مجال القيم، كمشروع ابن الهيثم، وابن رشد، والعِزّ بن عبد السلام.

2-4- الخطاب العربي المعاصر:

يعدّ كتاب الخطاب العربي المعاصر إحدى الكتابات المهمّة في مشروع الجابري النّقدي من زاوية أخرى. لقد مهّد الكاتب، في هذا الكتاب، لنقده الخطاب المعاصر بمقدِّمةٍ تساءل فيها عن الواقع العربي، وانتكاساته بعد مرور مئة سنة على ما سُمِّي عصر النهضة العربية، فعلى الرغم من التحوّلات الكبيرة؛ التي عرفها هذا العالم المقبل على الألفية الثالثة حينذاك، فإنّ النّهضة العربية، وشعاراتها، وطموحاتها لم تكتمل بَعدُ، ولم يُنجزْ مشروعها كما نظّر له الرّواد الأوائل. إنّها الأسئلة نفسُها؛ التي عبّر عنها خطاب النّهضة، تطرح نفسها من جديد على الواقع المعاصر بتجلّياته المختلفة.

فالمقصود، هنا، بالخطاب -حسب الجابري- جانبان اثنان: «**ما يقوله الكاتب، وما يقرؤه القارئ**»[1]. ولتحديد نوع القراءة؛ التي يريد أنْ يقوم بها الجابري لهذا الخطاب العربي المعاصر، يقترح ما سمّاه القراءة التّشخيصية، بمعنى أنّها ترمي إلى تشخيص عيوب الخطاب، وليس إلى إعادة بناء

---

(1) الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ص10.

مضمونه، وبعبارة أدقّ؛ المهمّ من هذا الخطاب ليس مضمونه الإيديولوجي، ولا محتواه المعرفي؛ بل كلّ ما يهمّ الجابري كوْنُ الخطاب يحمل علامات العقل الذي ينتجُه[1].

لقد حدّد الجابري، من خلال هذا الكتاب؛ الذي جعله تمهيداً لمشروع النّقد العربي، نوعَ القراءة التي ينوي أنْ يسير عليها. كما حدّد، من خلال هذا الكتاب، نوع الخطاب الذي ينوي مقاربته، والكشف عنه، وهو الخطاب الصّادر عن مفكّرين عرب، كتبوا بلغة عربية في أفق عربي، وهو، بذلك، يحيّد، بشكل نهائي، الكتابات الاستشراقية؛ التي كانت تكتب بأفق وذهنية متجاوزة للأفق العربي.

لقد صنّف الجابري الخطاب العربي المعاصر إلى أربعة أصناف أساسية:

- **الخطاب النهضوي**: غلب على الخطاب المعاصر موضوع النهضة؛ باعتبارها مجالاً تتبلور فيه كلّ أماني وطموحات الإنسان العربي، منذ أواخر القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين، فمن حمل لواء النّهضة، حينذاك، أدرك بوساطة فكر النهضة، واليقظة العربية، أنّ مشروع النّهضة الحقيقي يبتدئ من التحرّر من سلطة هذا الأجنبي الجاثم على مقدّرات هذه الدّول، وبالوحدة القومية، والتقدّم الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي.

لقد ضخّم فعلياً روّاد النّهضة الأوائل -حسب الجابري- من دوْر الفكر، فألحّوا على نشر التّعليم والمعرفة، وتعميمهما، ودعوة النّاس إلى استخدام العقل، وهنا نقطة ضعف هذا المشروع؛ «**لم يدركوا، أو لم يعوا، أنّ سلاح النّقد يجب أنْ يسبقه نقد السّلاح. لقد أغفلوا نقد العقل**»[2].

- **الخطاب السّياسي**: ينظر الجابري إلى الخطاب السّياسي العربي؛ باعتباره خطاباً يعالج موضوعات غير سياسية؛ أيْ: إنّها لا تنتمي إلى جنس

(1) المرجع السابق نفسه. ص: 12-13.
(2) المرجع السابق نفسه، ص9.

العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أو المواطن والسّلطة، فما يلاحظه الجابري غياب الخطاب السّياسي المباشر عن الفكر العربي المعاصر، فهناك من يعمِّم هذه الظّاهرة على التّاريخ السّياسي العربي، حيث كان الخطاب الرّمزي، أو غير المباشر، هو السّائد في الخطاب السياسي، كما يتبيّن ذلك من مؤلّف (كليلة ودمنة)، أو من خلال كتب الآداب السّلطانية، فهذا الأمر صار طابَعاً خاصّاً يتميّز به الخطاب السّياسي العربي القديم، وصولاً إلى العالم المعاصر بمختلف مستويات هذا الخطاب (سلفي، ليبرالي، قومي).

- **الخطاب القومي**: ما يميّز الخطاب القومي -حسب الجابري- التّلازمُ الضروري؛ الذي يقيمه بين الوحدة والاشتراكية من جهة، وبينهما متلازمتين، وبين تحرير فلسطين من جهة أخرى. لقد ركّز القوميون العرب على اللّغة العربية؛ لأنها اندمجت في التاريخ، بتعبير الجابري، وأصبحت سرّاً من أسراره، لكنّ هذا الخطاب لم يستطع، على الرّغم من كل الجهود، بناء نظرية قومية، ولا تشييد حلم وحدوي مطابق.

- **الخطاب الفلسفي**: يقدّم هذا الخطاب نفسه بوصفه خطاباً نهضوياً في الأصالة، لكنّه ظلّ مناقضاً لنفسه، ولطموحاته، ومبرّرات وجوده. لقد كان، ولا يزال؛ يبحث عن أصالة فلسفة الماضي في القطاع اللاعقلاني في تراثنا الفكري، وعن فلسفة عربية معاصرة في القطاع اللاعقلاني في الفكر الأوروبي. لقد كان غياب العقل في أنواع الخطاب السّابقة غياباً وظيفياً. أمّا في الخطاب الفلسفي فغيابه ماهوي[1].

2-5- الجابري والقرآن:

ينتقل الجابري من الحقل الفلسفي إلى الاشتغال بموضوع القرآن، وما يرتبط به من مفاهيم وعلوم، على الرّغم من حساسيّة الموضوع والطّرح معاً، فالمعلوم، في مجال العلوم الشرعية، أنّ الاشتغال على موضوعات القرآن

(1) المرجع السابق نفسه، ص179.

يستلزم معرفةً خاصّة، وشروطاً، وطرائقَ ضمَّنها المفسّرون فيما سمّوْه مقدِّماتهم في أصول التّفسير. لعلّ سؤال الكون والتكوين -كما سمّاه الجابري- استدعى منه، على غرار من سبقه في الاشتغال داخل هذا الحقل المعرفي، طرحَ الأسئلة نفسها من جديد، وفسح المجال أمام أخرى تقتضيها ضرورات العصر، دون ادّعاء الإحاطة بجميع موضوعات القرآن، أو مطلقية الفهم لنصوصه.

إنّ ما يطلق عليه الجابري الظّاهرة القرآنية تشترك فيه ثلاثة أبعاد أساسية: بعدٌ لا زمنيّ؛ يتمثّل في علاقتها بالرّسالات السماوية، وبعدٌ روحي؛ يتمثّل في معاناة النبي لتجربة تلقّي الوحي، ثم بعدٌ اجتماعي دعوي؛ يتمثّل في قيام النّبي بتبليغ الرسالة، وما ترتّب على ذلك من ردود الفعل[1]. لقد أكّد الجابري أنّ القرآن لا يندرج ضمن مفهومه للتّراث؛ بل هو خارج هذا التّصنيف، لكنّ جميع أنواع الفهم؛ التي شيّدها علماء المسلمين حول القرآن، هي جزءٌ من التّراث.

كيف يمكن أنْ نتعامل مع القرآن بوصفه معاصراً لنفسه، ومعاصراً لنا؟

هنا يستحضر الجابري المبدأ الشّهير في علم التّفسير (**القرآن يشرح بعضه بعضاً**)، وهذا لا يعني إقصاء الجانب الرّوائي الحديثي في تفسير القرآن، لكنّ التعامل معه سيكون وفق رؤية اجتهادية تطرح الضّعيف، وتأخذ بالصّحيح المتساوق مع النص القرآني. وهنا يطرح الجابري ضرورة التّمييز بين مستويين اثنين؛ النص القرآني، كما هو مجموع في المصحف من جهة، والقرآن، كما نزل مفرَّقاً حسب ترتيب أسباب النزول من جهة أخرى، فإن كان ينتمي إلى التّاريخي رجعنا به إلى ترتيب النّزول، وإنْ كان ينتمي إلى المطلق طرحناه على مستوى القرآن كلّاً، ويكون الحُكْم فيه هو قصْد الشّارع، وليس الزّمن والتّاريخ[2].

(1) الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم - الجزء الأول: التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، ص24.

(2) المرجع السابق نفسه، ص29.

3- عرض ببليوغرافي لأهمّ الدّراسات، أو الكتب، أو الأطروحات، التي أُنجزت عن الجابري:

- أبو نادر، نايلة، **التّراث والمنهج بين أركون والجابري**، الشّبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، (2008م).

- الإدريسي، حسين، **محمد عابد الجابري مؤرّخ العقل العربي الإسلامي**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي.

- الإدريسي، حسين، **محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي.

- بلقزيز، عبد الإله، **محمد عابد الجابري ونقد العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (2013م).

- الحرّي، عبد النبي، **طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري - صراع المشروعين على أرض الحكمة الرّشدية**، ط1، منشورات الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، (2014م).

- سالم، أحمد محمد، **إشكالية التّراث في الفكر العربي المعاصر- دراسة نقدية مقارنة بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.

- السّحمودي، شاكر أحمد، **مناهج الفكر العربي المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتّراث**، مركز التأصيل للدراسات والبحوث.

- الشّيخ، محمد، **محمد عابد الجابري: مسارات مفكر**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (2011م).

- الصوياني، محمد، **العقل العربي - المسكوت عنه واللّامفكر فيه في العقل العربي**، العبيكان، الرياض.

- طرابيشي، جورج، **نقد نقد العقل العربي - إشكاليات العقل العربي**، ط1، دار الساقي، بيروت، (1998م).

- طرابيشي، جورج، **نقد نقد العقل العربي - العقل المستقيل في الإسلام**، دار الساقي، بيروت.

- طرابيشي، جورج، **نقد نقد العقل العربي - نظرية العقل**، دار السّاقي، بيروت، (1996م).

- طرابيشي، جورج، **نقد نقد العقل العربي - وحدة العقل العربي الإسلامي**، دار الساقي، بيروت.

- طه، عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت.

- العالم، محمود أمين، **مواقف نقدية من التراث**، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع.

- عبد السلام، بن عبد العالي، **سياسة التّراث - دراسات في أعمال محمد عابد الجابري**، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، (2011م).

- العرباوي، عزيز، **تجلّيات التّراث في الفكر العربي الإسلامي - الجابري وأركون نموذجاً**، مجلة تراث، العدد (170)، سبتمبر (2013م).

- العظمة، عزيز، **التّراث بين السّلطان والتاريخ**، ط1، الناشر عيون المقالات - مطبعة دار قرطبة للطّباعة والنّشر، الدار البيضاء، (1987م) .

- غصيب، هشام، **هل هناك عقل عربي؟ - قراءة نقدية لمشروع محمد عابد الجابري**، المؤسّسة العربية للدّراسات والنشر، بيروت، ودار التنوير العلمي، عمّان.

- مبارك، محمد، **الجابري بين طروحات لالاند وجان بياجيه**، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (2000م) .

- مجموعة باحثين، **محمد عابد الجابري - دراسات متباينة**، جداول للطّبع والنّشر والتوزيع، (2011م) .

- مجموعة من الباحثين، **العقلانية والنّهضة في مشروع محمد عابد الجابري** - بحوث ومناقشات النّدوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

- مجموعة من المؤلّفين، **التّراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري**، إشراف وتقديم محمد الدّاهي، منشورات دار التّوحيدي للنّشر والتّوزيع، (2012م) .

- المخلبي، علي، **في نقد الفكر العربي (1) التّحليل والتّأويل - قراءة في مشروع محمد عابد الجابري**، منشورات كارم الشّريف، تونس.

- همام، محمّد، **جدل الفلسفة العربية بين محمّد عابد الجابري وطه عبد الرحمن - البحث اللّغوي نموذجاً**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، (2014م) .

- ولد أباه، السّيد، **أعلام الفكر العربي - مدخل إلى خارطة الفكر العربيّ الراهنة**، ط1، الشّبكة العربية للأبحاث والنّشر، بيروت، (2010م) .

- يحيى، محمد، **نقد العقل العربي في الميزان**، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، (1997م) .



نصر حامد أبو زيد (1943-2010م)

محمّد إدريس[1]

1- سيرة نصر حامد:

1-1- لمحة عن نشأته وتكوينه العلمي:

نصر حامد أبو زيد (1943م -2010م) مفكّر، وباحث جامعي مصريّ معاصر، اختصّ، في الأساس، في الدراسات الإسلاميّة[2]. ولد في قرية قحافة طنطا محافظة الغربية في (10) من تموز/ يوليو (1943م). حفظ القرآن الكريم وهو طفل، وانضم إلى جماعة (الإخوان المسلمين) (1954م)، وهو فتى، واتصل بالمتصوفة، وتأثّر بهم في الفترة نفسها.

مَنَعَ الفقرُ وموتُ الأب نصر حامد من مواصلة الدراسة الجامعية، فاكتفى، في البداية، بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي (1960م)؛ ليواصل، بعد ذلك، دراسة اللغة العربية وآدابها في كليّة الآداب جامعة القاهرة (1967م)، ومنها تحصّل على شهادة الليسانس

---

(1) باحث جامعي من تونس.

(2) نشير إلى أنّ نصر حامد قد اهتمّ، في مقالات عديدة، بالأغنية المصرية، وبالإنتاج التلفزي، وبالسرد العربي القديم... راجع الموقع الرسمي لمؤسسة نصر حامد أبو زيد للدراسات الإسلامية: http://www.abuzaidislamic.org/abuzaid_/Nasr_new/ استُرجِع في تاريخ 30 حزيران/ يونيو 2014م.

(1972م)، وشهادة الماجيستير (1976م)، وشهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلاميّة (1979م).

وقد عمل مدرساً في جامعات القاهرة، وبني سويف، والخرطوم، وذلك في رتب عديدة (معيد، مدرّس مساعد، أستاذ مساعد، أستاذ)، فأستاذاً زائراً في جامعة أوساكا (Osaka) في اليابان، خلال الفترة الممتدة (1985م-1989م).

1-2- اتهامه با لإلحاد:

قدّم نصر حامد سنة (1993م) بحثاً جامعياً عنوانه (**نقد الخطاب الديني**) بقصد الحصول على درجة الأستاذية في الجامعة، بيد أنّ رئيس اللجنة العلمية، عبد الصبور شاهين (1929-2010م)، اتّهم في تقريره الباحثَ بالكفر والإلحاد والارتداد عن الإسلام، وسرعان ما تحوّلت المسألة إلى قضية رأي عام، عندما تمّت إحالة نصر حامد إلى القضاء للتفريق بينه وبين زوجه عملاً بمبدأ الحسبة؛ الذي أقرّه الفقه الحنفيّ المعمول به في محكمة الأحوال الشخصية في مصر، وفي (14) حزيران/ يونيو (1995م)، أصدرت محكمة استئناف القاهرة حكم التفريق، بحجّة أنّه لا يجوز زواج المسلمة بغير المسلم[1]؛ ليغادر نصر حامد وزوجه إلى إسبانيا، فهولندا؛ التي تولّى فيها تدريس الفكر الإسلامي في جامعة (ليدن) منذ (1995م).

1-3- الأوسمة والجوائز:

كرّمت مؤسسات أكاديمية وبحثية ودول نصر حامد اعترافاً منها بمنزلته العلمية، وتقديراً لأعماله التجديدية، نذكر من أهمّ الجوائز والأوسمة التي تحصّل عليها:

(1) انظر تفاصيل القضية في الملحق الوثائقي من كتاب: التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، مكتبة مدبولي، ط 2، القاهرة مصر، 1995م، ص262-400، وكتاب: القول المفيد في قضية أبو زيد، مكتبة مدبولي، ط 1، القاهرة مصر، 1996م.

- جائزة عبد العزيز الأهواني للعلوم الإنسانية، جامعة القاهرة (1982م).
- وسام الاستحقاق الثقافي، الجمهورية التونسية (1993م).
- جائزة اتحاد الكُتّاب الأردني لحقوق الإنسان (1996م).
- ميدالية (حرية العبادة)، مؤسسة إليانور وتيودور روزفلت (2002م).
- جائزة مؤسسة (ابن رشد للفكر الحر)، معهد فان غوته، برلين، ألمانيا، (2005م).

1-4- وفاته:

توفي نصر حامد عن عمر ناهز السابعة والستين، وذلك صباح الخامس من تموز/يوليو (2010م)، بعد إصابته بفيروس غير معروف فَقَدَ معه الوعي أياماً قبل وفاته.

2- مؤلّفات نصر حامد:

تتكوّن مؤلّفات نصر حامد من كتب، ومقالات، ومداخلات قدّمها في ندوات ومؤتمرات، إلى جانب الحوارات، والترجمات، ومقدّمات الكتب، وقد تعلّقت جميع كتبه، وأغلب مقالاته، بقضايا الفكر الديني، والتراث، والحداثة، وفيها رام بناء رؤية نقدية تجديدية، وذلك بإعادة النظر في التراث الديني من كلّ جوانبه، وهذا ما يفسّر تعدّد المحاور التي ما انفكّ أبو زيد يراودها في أغلب مؤلّفاته؛ التي خصص جزءاً مهمّاً منها للنظر في العلاقة القائمة بين الثالوث الآتي: التأويل، الإنسان، المعرفة الدينية.

2-1- الكتب:

إذا ما تأمّلنا كتب[1] نصر حامد ألفيناها تتصل بمحاور أربعة، وهي قضيّة تكفيره، ومفهوم التّراث، وآليات القراءة البنّاءة، وبنية الخطاب الديني، والمفاهيم التي تدور في فلكه (التأويل، النص،....).

---

(1) اكتفينا بعناوين الكتب، دون الإحالة على الطبعات، ودور النشر، بالنظر إلى تعدد الناشرين، والطبعات، ولعلّه من المفيد، في هذا المقام، الإشارة إلى صدور =

ففيما يتعلق بالمحور الأول؛ رأى نصر حامد أبو زيد أنّ ما حدث معه يُعدّ مثالاً دالاً على الصراع القائم بين القوى الرجعية المسيطرة على الخطاب الديني والفكر الحرّ، ولذلك لم يسرد وقائع محاكمته بقدر ما ركّز على طبيعة العلاقة القائمة بين الفكر التقليدي والفكر الحرّ، كاشفاً عن آليات اشتغال الفكر الانغلاقي؛ الذي يسارع، دائماً، إلى تصفية الخصوم والمخالفين له في الرؤية، من خلال التكفير، وتحريض الرأي العام، باسم الانتصار للإسلام وحمايته، دون أنْ يحاول فتح حوار بنّاء مع الفكر المغاير، وفي ذلك دلالة قاطعة على دغمائية الفكر الأصولي، وهو ما عبّر عنه في (**التفكير في زمن التكفير ضدّ الجهل والزيف والخرافة**)، وكتاب (**القول المفيد في قصة أبو زيد**)[1].

أمّا المحور الثاني؛ ففيه بيّن أنّ التراث اسم جامع لمجالات معرفية متعدّدة، وذلك ما دفعه إلى تنويع مجالات البحث في مؤلّفاته؛ التي ارتبطت بقضايا (اللغة)، و(النقد)، و(البلاغة)، و(العلوم الدينية).

وقد كانت الغاية من تناول تلك القضايا الكَشفَ عن الروابط الخفية بين مختلف الدوائر المعرفية، وهو ما تجلّى في:

- الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة.

- هكذا تكلم ابن عربي.

في حين يختصّ المحور الثالث بآليات اشتغال الخطاب الديني، وكيف تحوّل الفكر الديني من فكر حرّ إلى فكر منغلق، يرفض الانفتاح على الواقع، ويسعى، دائماً، إلى كبح جماح العقل البشري من جهة، ومن جهة أخرى حلّل، واهتمّ بمحاولات مفكّرين معاصرين، أمثال أدونيس، وحسن حنفي،

= الأعمال الكاملة لنصر حامد عن مؤسسة: مؤمنون بلا حدود، والمركز الثقافي العربي، 2014م.

(1) تولّى نصر حامد، في هذا الكتاب، جمع الآراء الصادرة عن أهمّ المفكرين، والصَّحفيين المصريين، حول قضية تكفيره.

ومواقف تيارات فكرية، مثل اليسار الإسلامي، محاولاً، من خلال تلك الأمثلة، الوقوف على مسلمات القراءات المعاصرة؛ التي رامت تفكيك الخطاب الديني، محدّداً أسباب فشلها، وذلك في:

- نقد الخطاب الديني.
- الخطاب الديني - رؤية نقدية.
- الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية.
- دوائر الخوف - دراسة في خطاب المرأة[1].
- التجديد والتحريم والتأويل.
- اليسار الإسلامي - إطلالة عامة.
- العنف الأصولي - نوّاب الأرض والسماء (**بالاشتراك مع آخرين**).

أمّا المحور الرابع؛ ففيه رسم نصر حامد أبو زيد آليات القراءة البنّاءة؛ التي تحرر النصوص والإنسان من سلطة الأوصياء، ومن مقالة امتلاك الحقيقة المطلقة، وهي إشكاليات متشابكة حلّلها في:

- فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي.
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل.
- الخطاب والتأويل.
- النص السلطة الحقيقة - إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة.
- دراسات أدبية مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن.

2-2- المقالات:

تجاوزت مقالات نصر حامد الخمسين مقالاً[2]، وهي تتوزع على النحو الآتي:

---

(1) نشير إلى أنّ كتاب (المرأة في خطاب الأزمة) صار جزءاً من كتاب (دوائر الخوف).

(2) لم نخصّ المقالات؛ التي أعاد نشرها في بعض مؤلّفاته (إشكاليات القراءة وآليات =

- نحو ثلاثين مقالاً كُتبت باللغة العربية، ونشرها في جرائد، ومجلات محكّمة، وغير محكّمة، مثل: (فصول المصرية، الكرمل الفلسطينية، الأدب المصرية، الهلال المصرية، مجلة العربي الكويتية، جريدة الحياة اللندنية...).

- خمسة وعشرون مقالاً كُتبت بالإنجليزية، صدر منها خمسة مقالات ضمن الموسوعة القرآنية، إشراف جان ماكليف، دار بريل، ليدن، هولندا.

وتتوزّع المقالات إلى ثلاثة أصناف؛ مدار الأول على مباحث لا صلة لها بقضايا الفكر الديني، ويتكوّن هذا الصنف من مقالات ثلاثة، وهي:

- أزمة الأغنية المصرية، مجلة الأدب، القاهرة، مصر، مج 9، ع 7، (1964م)، ص406-408.

- الفوازير - وظيفتها وبناؤها اللغوي، مجلة الفنون الشعبية، القاهرة، مصر، ع 18، مارس (1978م)، ص60-66.

- الرؤيا في التراث السردي العربي، مجلة فصول، القاهرة، مصر، ديسمبر (1994م).

أمّا الصنف الثاني؛ فيُعدّ امتداداً لما ألّف من كتبٍ بالنظر إلى وقوف نصر حامد، في تلك المقالات، على بعض أعلام الفكر الإسلامي؛ الذين سبق أنْ تناول بالدرس أفكارهم ورؤاهم في بعض مؤلفاته: (محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي، مجلة الهلال، القاهرة مصر، أيار/مايو 1992، ....)[1]، في حين تميّزت مقالات الصنف الثالث بتناول نصر حامد أعلاماً ومفكّرين لم يُعرّج على أفكارهم في مؤلّفاته: (محمّد شحرور، محمّد جابر الأنصاري، أحمد صادق سعد،...).

= التأويل، نقد الخطاب الديني، النصّ، السلطة الحقيقة - إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، الخطاب والتأويل...).

(1) نشير، في هذا المقام، إلى أنّ جميع كتب نصر حامد أبو زيد قد نُشرت دون خواتم، ونحسب أنّ المؤلّف قد تعمّد ذلك ليؤكّد أنّ مواضيع كتبه تحتاج إلى قراءات أخرى، تجلّى بعضها في المقالات التي حرّرها.

3- قراءة في مشروع نصر حامد:

إنّ القضية الرئيسة، بالنسبة إلى نصر حامد، لا تتمثل في كيف نجدّد التراث، بقدر ما تتجلّى في إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر[1]، ولتحقيق هذه الغاية؛ يتبنّى آليات تحليل الخطاب، فيتعامل مع النصوص الدينية باعتبارها نصوصاً منتجة للمعنى الكلي.

وفي هذا السياق، شدّد على ضرورة الوعي بأنّ جميع النصوص؛ بما في ذلك النصوص المقدّسة، هي نصوص لغوية موصولة بالسياقات الاجتماعية والثقافية؛ التي تشكّلت فيها، بَيْدَ أنّ ذلك لا يعني بالضرورة أنّ «إشكاليات القراءة [تتمثّل في] اكتشاف الدلالات في سياقها التاريخي الثقافي الفكري، بل تتعدّى ذلك إلى محاولة الوصول إلى المغزى المعاصر للنصّ التراثي [...فكل] قراءة لا تبدأ من فراغ؛ بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات [...فـ] طبيعة الأسئلة تحدّد للقراءات آلياتها»[2].

ومن هذا المنطلق، اعتنى المشروع النقدي لنصر حامد بطرق قراءة النصوص الدينية بتفكيك بناها، وتبيّن مقوّماتها، وذلك بالاستناد إلى المكتسبات المعرفية المعاصرة المُستمَدّة من علوم عديدة؛ منها اللسانيات، والسيمولوجيا، وتحليل الخطاب... على أنّ أهمّ مقاربة عوّل عليها، في قراءة الموروث الديني، هي المقاربة التأويلية؛ التي تُعدّ المقوّم الرئيس في مشروعه النقدي الساعي إلى تجاوز النظرة التقليدية للتراث، من خلال إعادة النظر في المسلمات؛ التي حوّلها الضمير الديني إلى حقائق متعالية على التاريخ.

---

(1) حمزة، محمّد، إسلام المجددين، سلسلة الإسلام واحداً ومتعدّداً، إشراف عبد المجيد الشرفي، رابطة العقلانيين العرب، ودار الطليعة للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 2007م، ص37.

(2) أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط7، الدار البيضاء، المغرب/بيروت، لبنان، 2005م، ص6.

3-1- خصائص التراث الإسلامي وطرق قراءته:

رأى نصر حامد أنّ الحقول المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية، على تعدّدها، وتنوّعها، تظل موصولة بعضها ببعض، وتتحكّم فيها بنية فكرية واحدة، فتنوّع مجالات التأليف والتفكير (اللغة، البلاغة، المنطق، والفلسفة، علم الكلام،...) لا ينفي وجود جامع بينها، فهي تصدر عن رؤية فكرية واحدة اتّخذت لها أشكالاً معرفية متعدّدة [1].

إنّ القراءة الواعية للعلاقات القائمة بين مختلف الدوائر المعرفية المُشكّلة للفكر الإسلامي؛ تؤكّد أنّ الإلمام بخصائصه يقتضي الوعي بالخيط الجامع لمختلف الحقول المعرفية المشكّلة له، فالنحاة المسلمون القدامى (سيبويه،...) لم يسُنُّوا قواعد اللغة، ولم يضعوا الأسس النظرية للنحو العربي، بمنأى عن تأثير المنظومات الدينية (التفسيْر، الفقه،...)، وكذا الأمر بالنسبة إلى البلاغيين (عبد القاهر الجرجاني،....)، والمتكلّمين (المعتزلة، الأشاعرة،...)[2].

فالبحث النحوي مع سيبويه، أو المبحث البلاغي مع الجرجاني، موصول بالمبحث الفقهي، وبمباحث علوم القرآن (علم القراءات،...)، وهو ما يؤدّي إلى القول: إنّ ثمّة روابط قوية بين التصوّرات الدينية عن الله، والعالم، والإنسان، وبين تصوّر القدامى لطبيعة اللغة، وعلاقتها بالعالم، وبالبلاغة (المجاز).

وفيما يتعلق بهذه المسألة، أشار إلى ضرورة الوعي بأنّ الفكر الإسلامي محكوم بسلطة المرجع الثقافي والمذهبي، ومرتبط ارتباطاً مباشراً بالسلطة السياسية، وهو ما جعل نصر حامد يسعى إلى وضع أسس قراءة علمية

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص5.

(2) هذا التصوّر هو سبب كثرة المباحث، والكتب، والفصول، والمقالات؛ التي أفردها نصر حامد أبو زيد للنظر في إشكاليات المجاز (عند المعتزلة/ إشكاليات القراءة...)، ومفهوم اللغة وعلاقتها بالأنظمة الدلالية.

تكشف عن خفايا الخطاب الديني، وتميط اللثام عن دور السياسي في بناء الفكر الديني، ومقالات الأصوليين، والمتكلّمين... منبّهاً إلى أنّ للأفكار تاريخاً يبيّن أنّ ما قام به القدامى لا يعدو أنْ يكون اجتهادات لابدّ من تجاوزها، ناقداً، بذلك، القائمين على المؤسسة الدينية؛ الذين حوّلوا اجتهادات القدامى، ومدوّناتهم الفقهية والتفسيرية... إلى نصوص مقدّسة، **ماحين الحدود الفاصلة بين النص القرآني والنصوص الحواف، ساعين إلى** التوحيد بين الفكر والدين، بإلغاء المسافة التي تفصل بين الذات والموضوع، وبهذا الشكل، نصّب الفقهاء، والدعاة، والوعاظ، أنفسهم أوصياء على الدين، يكلّمون الناس بلسان الله، وذلك كي يتحكّموا في العباد باستعارة سلطة دينيّة مطلقة مقدّسة ينكرها النص القرآني ذاته، وهي ممارسة تؤدّي إلى إلغاء المسافة المعرفيّة بين الذات الباحثة في النص القرآني وموضوعها.

ومن مظاهر ذلك، رفع اجتهادات السلف، أمثال الشافعي (ت 204هـ)، إلى منزلة القرآن الكريم، ومحاولة إسقاطها على حياتنا الراهنة بكلّ ملابساتها، ومستجداتها، ومتغيّراتها، وفي ذلك «إهدار للبعد التاريخي»[1]، فالارتباط العضويّ بين «التوحيد بين الفكر والدين»، و«اليقين الذهنيّ والحسم الفكريّ»، ينتهي إلى محو المسافة التاريخيّة الفاصلة بين واقعنا وواقع السلف، وما يؤكّد ذلك اعتماد الخطاب الديني آلية الإسقاط المتمثّلة في ردّ **جملة من المفاهيم المعاصرة، مثل الديمقراطيّة والبرلمان، إلى مبدأ الشورى...**

3-2- الخطاب الديني وتقديس المنجز البشري:

عدّد نصر حامد أسباب انغلاق الفكر الإسلامي ومظاهره، مؤكّداً أنّ التيارات الدينية، على اختلاف ألوانها، ما انفكّت تتلاعب بالنص القرآني، وبالمقدّس، خدمة للسياسي؛ الذي يسعى إلى الإبقاء على الأوضاع

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، المغرب/بيروت، لبنان، 2007م، ص46- 61.

الاجتماعية والسياسية بما يُلائم حاجته، وذلك باستخدام الدين حجّة دامغة تضمن ولاء العامة، وانصياعها، لصاحب السلطان، فالدين، من هذا المنظور، سلطة رمزية مؤثّرة في حيوات المؤمنين، وسلوكياتهم، ومواقفهم. وفي هذا المستوى، أشار الباحث إلى تقاطع المصالح بين السياسي والفقيه... وللمحافظة على تلك المصالح؛ التي تقوى، في ظلّ انتشار ثقافة الاتباع، تمّت الدعوة إلى اجترار مواقف القدامى، وتبنّي آرائهم، فإذا بالأخذ بما أقرّوه من أحكام واجبٌ على كلّ مؤمن، فالسلف هم المثال والنموذج؛ الذي عرف ماهية الدين، وسلك أفضل الطرق للتقرّب إلى الله، وهي صورة مشرقة يقابلها موقف سلبي من الواقع والتاريخ.

إنّ المقلّد يرفض الانخراط في التاريخ، ويتجاهل قضايا الواقع المعيش بالانغلاق على الآفاق التي حدّدها القدامى، وهو، بذلك، يؤكد جهله بالعلاقة الجدلية القائمة بين النص والتاريخ، وما يترتب عليها من إقرار بأنّ الدين تجربة حيّة استمرارها مرتبط بقدرة المؤمنين على تجديد العلاقة بين النص المقدّس والواقع؛ ذلك أنّ «النصوص الدينية تحيا، أو تموت، بحسب إقبال المؤمنين بها عليها، أو بحسب إعراضهم عنها»[1].

فالفكر الديني القديم لم يعِ العلاقة التفاعلية بين الواقع والنص المقدّس؛ الذي اختُزل في أحكام ونواهٍ ثابتة يجب الامتثال إليها، في حين أنّ النص المقدّس؛ شأنه شأن جميع النصوص، يعبر عن واقع مخصوص، ويمثّل غياب هذا الوعي -في تصوّر نصر حامد- أهم العوائق؛ التي تحول دون إقامة الإنسان قراءةً بنّاءةً ومتجدّدة مع القرآن الكريم؛ الذي حُوّل إلى مجموعة من الأوامر والنواهي، فبدلاً من أنْ يكون منشئاً للواقع أصبح، بفعل المتكلّمين باسم الله، نصّاً مكبّلاً للإنسان، وهو ما تجلّى في إقرارهم مبدأ (لا اجتهاد مع النص).

---

(1) أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، 2000م، ص264.

وقد لاحظ نصر حامد أبو زيد أنّ مفهوم النص، في التراث الإسلامي، لا يحيل على المعنى المُتداول في الفكر الديني الإسلامي، فالخطاب الدينيّ المعاصر، من منطلق الدعوة إلى (الحاكميّة)، حمّل (النص) دلالاتٍ لا صلة لها بما تواضع عليه القدامى؛ الذين جعلوا النص دالاً على كلّ خطاب يحمل معنى واحداً واضحاً، على حين أنّ القرآن الكريم حفل، في تقديرهم، بالمتشابهات والأمور المجملة، ما جعل منه نصاً مجازياً نحتاج، لفهمه، إلى إقامة علاقة تفاعلية بين (القرّاء) وبينه.

3-3- النص، القراءة، التأويل:

إنّ النص القرآني، في تقدير نصر حامد؛ شأنه شأن أيّ نصّ آخر، قُدَّ من لغةٍ مخصوصة تعبّر عن المجتمع المُشكّل له، وبهذا المعنى، النص القرآني (منتج ثقافي)؛ أي: أنّه تشكّل في الواقع الجاهلي خلال عشرين سنة (تقبّل الرسول محمّد للوحي)، وفي ذلك تقويض للطرح التقليدي المهيمن على الفكر الإسلامي والقائل بأنّ للنصّ وجوداً ميتافيزيقياً غيبياً سابقاً لوجوده في عالم الشهادة.

وبخصوص هذه المسألة، حرص الباحث على التمييز بين مصدر النص وطبيعة النص، فأنْ يكون القرآن الكريم وحياً إلهياً لا ينفي عنه أنّه نصّ بشري، بالنظر إلى أنّ الوحي قد تأنّس عندما تجسّد في اللغة والتاريخ، ما يجعل (القرآن الكريم) محكوماً بجدلية الثبات والتغيّر، فالنصوص ثابتة في المنطوق، مُتحركة مُتغيّرة في الدلالات، فالقول بألوهية مصدر النص لا ينفي واقعية محتواه، ولا ينفي انتماءه إلى البشر، وعلاقته الجدلية مع الواقع.

لقد انطلق نصر حامد في فهم ماهية (النص) من مقدّمة مؤدّاها أنّ النص صنو الواقع الذي نشأ فيه، ذلك أنّ اللغة لا تكون مفارقة لثقافة الجماعة المُستخدمة لها، وبناء على ذلك، ذهب إلى أنّ النظر في النص القرآني يقتضي الإلمام بنظام اللغة العربية، ومنظومة القيم، والأعراف، والتقاليد الجاهلية.

كلّ النصوص لا تعدو أنْ تكون امتداداً للظاهرة الثقافيّة الخاصة بكلّ منظومة دينية، أو ثقافية، ومن شأن اللغة المجازية؛ التي تشكّلت منها تلك النصوص، أنْ تجعل العالم متحرّكاً غير ثابت (التأويل)، فأصالة النصوص تُقاس بقدرتها على احتواء الرؤى المختلفة، ما يعطي حياة للنص. فالمشكلة الرئيسة، عنده، تتمثّل في كيفية تفاعل الإنسان مع النص؛ ذلك أنّها لا تحمل دلالة نهائية، وهو ما يجعل البحث في أُحادية المعنى أضغاث أحلام، لا قيمة له معرفياً من منطلق أنّ النص؛ الذي ينص على الحقيقة؛ ينتهي بانتهائها.

وفي هذا المستوى، يشير نصر حامد إلى أنّ فهم النص يتحدّد في ضوء الإلمام بمنطلقات فعل القراءة، وثقافة القارئ، وانتماءاته الفكرية... فالقراءة هي إنتاج للنص على هيئة جديدة، وهو ما عبّر عنه الإمام علي بن أبي طالب (ت 35هـ)، بقوله: إنّ القرآن «خطّ مسطور بين الدّفتين لا ينطق بلسان [...] وإنّما تنطق عنه الرّجال»[1].

وبهذا المعنى، إنّ النص؛ بما له من وجود (المنطوق، المكتوب)، ينطوي على مجموعة من التعابير المجازية الرمزية، تجعل من القارئ (المفسر، ...) مُنتِجاً للنص؛ أي: المعنى وفق ثقافته، ورؤاه، ومواقفه، وهو ما يعني أنّ كلّ قراءة تظلّ قراءة مُمكنة من بين قراءات أخرى، وهو، بذلك، يجعل القراءة الفاعلة قراءة قابلة للتجدد والتغيّر، مُتحرّرة من قيود امتلاك الحقيقة، وأحادية المعنى، مخرجاً، بذلك، النصّ الدينيّ من دائرة التأويل والتأويل المضاد، وفق مصالح المؤولين، وانتماءاتهم الإيديولوجيّة.

لا بدّ من قراءة القرآن الكريم في ضوء المنهج العلميّ الموضوعيّ؛ الذي يقيم للمعطيات التاريخيّة وللأحداث؛ التي ينجزها الإنسان، أهمية واضحة

---

(1) ابن أبي طالب، علي، نهج البلاغة، تقديم محمد عبده، مراجعة وتحقيق علي أحمد حمّود، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، 2005م، ج 2، ص187، وهو قول مأثور استند إليه نصر حامد أبو زيد في أكثر من كتاب ومقال؛ ليؤكد دور الإنسان في بناء معاني النص القرآني.

تنزع عن النص القرآني كلّ أشكال الخرافة والأسطورة؛ بما يعيد الاعتبار إلى العقل، فالنص القرآني حثّ الإنسان على العمل، والأخذ بالأسباب، والفعل في التاريخ، واعتماد العقل، ورفض الكهنوت؛ الذي أسّس له الخطاب الدينيّ المنغلق، عندما ادّعى أنّه وحده الذي يمتلك الحقيقة الإلهيّة، من خلال فهم جوهر النص القرآني، ومقاصده، فهماً مطلقاً.

لا يُوجد، في تصوّر نصر حامد، فَهْمٌ مطلق، فالنصوص، عندما لا تعدّد معانيها، تنتهي، ولذلك يحثّ الباحث الفكر الديني على تجاوز القراءة الأحاديّة إلى رحاب القراءة المنفتحة؛ التي لا تقتل النص القرآني، ولا تسقط من اعتبارها الشروط التاريخيّة الحافّة ببعض الأحكام الواردة فيه.

عمل نصر حامد، في جميع مؤلّفاته، على تخليص الفكر الديني من سلطة الأوصياء، بتبيّن الطابع الأيديولوجي؛ الذي سيطر -ولا يزال- على الفكر الديني، ذلك أنّ «كلّ الخلافات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والفكرية بين الجماعات المختلفة، في تاريخ الدولة الإسلامية، كان يتمّ التعبير عنها من خلال اللغة الدينيّة في شكلها الأيديولوجي»[1].

4- القراءات النقدية:

تنوّعت القراءات النقدية؛ التي تناولت أعمال نصر حامد بالتحليل، وما ميّز تلك القراءات اختلافها في مستوى المسلمات، وطرق النظر، فبحوث نصر حامد لقيت رفضاً من المؤسسة الدينية القائمة في مصر، وهو ما أدّى إلى كثرة الدراسات والكتب؛ التي هاجمت نصر حامد من منظور جدالي تقليدي، وفي المقابل سعت جماعة أخرى من الباحثين إلى الوقوف على خصائص مشروعه، وتقييمه اعتماداً على حسّ نقدي علمي أكاديمي.

وبناء على ذلك، إنّ الدراسات الناقدة لمؤلّفات نصر حامد انطلقت -ولا تزال- من مرجعيات فكرية متباعدة، ومن أهمّ القراءات النقدية؛ التي سعت

(1) أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، ط2 (منقحة)، القاهرة، مصر، 1996م، ص11.

إلى إنصاف الباحث، قراءةُ كلٍّ من حسن حنفي في **(حوار الأجيال)**، وقراءة علي حرب؛ الذي يُعدّ -في تقديرنا- أكثر النقّاد موضوعية في تقييم مشروع نصر حامد.

وقد تطرّق حرب إلى مشروع نصر حامد، في أكثر من موضع، ومن زوايا مختلفة، ونخصّ بالذكر الفصل الموسوم بـ **(نصر حامد أبو زيد - خطاب يناهض الأصولية ولكنّه يقف على أرضها)**[1]، من كتاب **النص والحقيقة - (الجزء الأوّل): نقد النص**، والفصول الثلاثة الأخيرة من كتاب **(الاستلاب والارتداد - الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد)**، ففي البحث الأوّل عمل علي حرب على تفكيك بنية الخطاب النقدي لنصر حامد. وقد أدّى النظر في هذا الخطاب النقدي إلى اكتشاف تناقضات عديدة تحكم فكر نصر حامد، ومن أهمّ مظاهر التناقض انطواء خطاب الباحث على تلفيق منهجي[2] تجلّى في «القول، من جهة، بأنّ الإيمان بالوجود الميتافيزيقي للنص يطمس إمكانية فهمه العلمي، والقول، من جهة ثانية (كذا)، بأنّ الإيمان بمصدره الإلهي لا يتعارض مع إمكانية تحليله وفهمه»[3]، وهو -في رأي علي حرب- اجترار لمواقف القدامى، وفي ذلك دلالة واضحة على أنّ مشروع نصر حامد قليل الجدّة والطرافة، فالبحث في مفهوم جديد للنص ادعاء معرفيّ لا وجود له، أمّا في مستوى مرجعيات الخطاب؛ فثمّة استعمال لافت للانتباه للمعجم الماورائي الغيبي، وفي ذلك مفارقة عجيبة؛ ذلك أنّ نصر حامد ما انفكّ ينادي بتحرير الخطاب الديني من هذه اللغة، وبهذا المعنى كان نصر حامد أبو زيد أصولياً يسعى إلى التستّر على حقيقة مواقفه، فهو أصوليّ في بنية التفكير، علماني في مستوى المصرّح به[4].

---

(1) حرب، علي، النص والحقيقة (الجزء الأول): نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب/بيروت، لبنان، 1993م، ص199-220.

(2) المرجع السابق نفسه، ص209.

(3) المرجع السابق نفسه، ص209-210.

(4) حرب (علي)، النص والحقيقة، (سبق ذكره)، ص218.

أمّا في كتابه **(الاستلاب والارتداد)**؛ فقد تتبّع حرب الطرائق؛ التي استعملها نصر حامد، في تناول إشكاليات النص الديني، وآليات اشتغال الخطاب الديني، وأهم مصطلحاته، فانتهى إلى أنّ الباحث، بدلاً من الحفر في أسّ الخطاب الديني، راح يمارس «لاهوت التنوير»؛ اللاهوت التقدمي العلماني لتحرير الإسلام وأهله من الاستبداد الكهنوتي، وإرهاب العقل، وفي هذه القراءة، سعى حرب إلى كشف البعد الإيديولوجي المتحكّم في فكر نصر حامد، وهي مفارقة من نوع خاص، ففي أغلب أعماله ما انفكّ يبيّن الخلفيات الأيديولوجية؛ التي سيّرت الخطاب الديني، دون أن يتفطّن إلى أنّ المرجعية الأيديولوجية المتحكّمة في خطابه النقدي جعلته يتخذ مواقف رجعية (نقد الزركشي)[1]، أدّت، في أغلب الأحيان، إلى التضحية بالنص، وإهدار كينونته"[2].

يضاف إلى ذلك أنّ النظر في إشكاليات الحرية،... تمّ التعامل معها من منظور تقليدي لا يختلف في شيء كثير عن منطلقات التيارات الرجعية؛ التي وجّه إليها سهام نقده اللاذع. أمّا فيما يتصل بالمفاهيم والمصطلحات؛ التي قام عليها مشروع نصر حامد النقدي؛ فإنّ أغلب دارسي مؤلّفاته قد أشاروا إلى الالتباس؛ الذي حفّ بأغلب المفاهيم التي اعتمدها، فمفهوم النص؛ الذي يُعدّ المفهوم الرئيس، اتخذ عنده دلالات مغايرة للمرجعيات؛ التي انطلق منها (تحليل الخطاب)[3].

وفي المقابل، لاحظ حسن حنفي جمعَ نصر حامد بين تصوّرين مختلفين معرفياً؛ المنزع العقلي، والمنزع الصوفيّ، وفي هذا الجمع دلالة واضحة

---

(1) حرب، علي، الاستلاب والارتداد - الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب/ وبيروت، لبنان، ص87 وما بعدها.

(2) حرب، علي، نقد النص، (سبق ذكره)، ص216.

(3) زمرد، فريدة، أزمة النص في مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد، مطبعة أنفو برانت، فاس، المغرب، (د.ت).

-في تقدير حنفي- على عجز الباحث عن «إيجاد الوَحدة العضوية بين المعتزلة وابن عربي، بين التراث القديم والتراث الغربي...»[1].

لقد أقام نصر حامد أبو زيد مشروعه النقدي على ثنائيات واضحة، وقد كان واعياً بما يفصل بينها، بَيْدَ أنّ إيمانه بأنّ الثقافة الإسلامية، على اختلاف نظمها المعرفية، ظلّت منظومة متداخلة الأبعاد؛ هو ما شرّع له الاشتغال على مجالات تبدو في الظاهر متباعدة، لكنّ المتأمّل في بعض مؤلّفاته يكتشف أنّ اهتمامه ببعض الحقول المعرفية، لاسيما التصوّف، يعود إلى أسباب شخصية (النشأة)، وفيما يتصل بهذه المسألة، نتساءل عن الحدود التي وضعها نصر حامد للتمييز بين الذاتي والموضوعي في التعامل مع خطاب وجداني عطّل العقل، وألغاه، أو قلّل من شأنه.

إنّ مواقف الباحث من تجربة محيي الدين بن عربي تكشف عن إعجاب واضح بالتجربة الصوفية، ما تجلّى في تخصيص كتابين ومقال للنظر في تصوف ابن عربي، ونقدّر أنّ متأتّى هذا الاهتمام ما كان للتصوف في نفس نصر حامد من منزلةٍ تشكّلت أيام الطفولة في طنطا[2]، فإذا بالخطاب النقدي عنده؛ بما ينطوي عليه من أبعاد ذاتية، عاجز -في تقدير بعض النقّاد- عن التحرر من مسلمات الفكر اليساري أثناء قراءة الخطاب الديني[3]، فإذا به يقع في أدلجة الخطاب، وهو ما حذّر منه، وعدّه سمةً مميزة للخطاب الديني المنغلق .

تعدّدت مجالات نقد مشروع نصر حامد، فاتصلت بعض النقود بمسلمات الباحث، وتعلقت أخرى بالمقاربات التي اعتمدها، والمفاهيم التي وظّفها

---

(1) حنفي، حسن، حوار الأجيال، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، القاهرة، مصر، 1998م، ص511.

(2) أبو زيد، نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 2002م، ص10-16.

(3) عمارة، محمّد، التفسير الماركسي للإسلام، دار الشروق، ط2، القاهرة، مصر، 2002م.

(النص،...)، وأهداف مشروعه، على أنّ ما يلفت الانتباه، في جميع ما كُتب، اختلاف الآراء في قيمة هذا المشروع، فلئن كان عند بعضهم مشروعاً نقدياً جريئاً، فإنّ بعضهم الآخر رأى فيه مشروعاً أصولياً لا يضيف شيئاً.

وأياً يكن الأمر، إنّ ما يُحسب لنصر حامد طرق أبواب مجالات بحثية ظلّت موصدة قبله بمقاربات جديدة قطعت مع السائد، مقدّمةً تصوراً جديداً لماهية الفكر الإسلامي، والخطاب الديني، بعيداً عن النزعة الدوغمائية.

5- قائمة ببليوغرافية ببعض ما كُتب عن نصر حامد[1]:

- بن زين، رشيد، **نصر حامد أبو زيد - التفسير القرآني من النقل إلى التأويل، ضمن كتاب المفكّرون الجدد في الإسلام**، تعريب حسّان عبّاس، سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب للنشر، تونس (2009م).

- حبّ الله، حيدر، **الدرس القرآني وتجاذبات المناهج - قراءة في علوم القرآن عند الدكتور نصر حامد أبو زيد**، الموقع الرسمي لحيدر حب الله: http://hobbollah.com/articles/ . استُرجع في تاريخ (30) حزيران/ يونيو (2014م).

- حديد، أسماء، **في تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد**، إشراف عبد الغني بارة، (رسالة ماجستير/ بحث مرقون)، جامعة فرحات عبّاس سطيف، الجمهورية الجزائرية، (2010م).

---

(1) عديدة هي الكتب والمقالات؛ التي أُلِّفت حول نصر حامد أبو زيد، وهي متنوّعة (مقالات رقمية، بحوث جامعية، كتب، مقالات، ندوات...)، وهي تتوزّع على أصناف ثلاثة؛ فهي إمّا تأليفية نقدية (حسن حنفي، علي حرب)، وإما هي تبحث في إشكالية مخصوصة تتعلق بالمنهج أو بالمفاهيم... (حيدر حبّ الله...)، أو هي تروم تأكيد كفره وإلحاده انطلاقاً من رؤية دينية من جهة، ومن جهة أخرى، نشير إلى أنّنا لم نُحِل على المقالات والبحوث؛ التي لم يتسنَّ لنا الاطّلاع عليها (آسيا المخلبي، إبراهيم الكيلاني...)، والأعمال التي سعى أصحابها إلى مهاجمة نصر حامد من منظور جدالي لا يستند إلى أسس علمية (محمّد جلال كشك، رفعت فوزي عبد المطلب، إسماعيل سالم...)، أو تلك التي اتصلت بقضية تكفيره اتصالاً مباشراً (محمّد سليم العوّا..).

- حديد، أسماء، **تاريخيّة النص القرآني في خطاب نصر حامد أبو زيد التنظيري (المفهوم والمرجع)**، مجلة الكوفة، جامعة الكوفة، العراق، العدد الأول، السنة الثالثة، شتاء (2014م).

- حرب، علي، **النص والحقيقة (الجزء الأول): نقد النص**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب/ بيروت، لبنان، (1993م).

- حرب، علي، **الاستلاب والارتداد - الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد**، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب / بيروت، لبنان، (1997م).

- حنفي، حسن، **الفصل الثاني عشر من كتاب (حوار الأجيال)**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، مصر، (1998م).

- زمرد، فريدة، **أزمة النص في مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد**، مطبعة أنفو برانت، فاس المغرب، (د ت).

- الشربجي، محمّد يوسف، **مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد - عرض ونقد**، مؤتمر التعامل مع النصوص الشرعية عند المعاصرين، كلية الشريعة في الجامعة الأردنية، 4/ 5/ 6، تشرين الثاني/ نوفمبر (2008م) http://fr.scribd.com/doc/92531561 استُرجع في تاريخ (30/ 6/ 2014م).

- عمارة، محمّد، **التفسير الماركسي للإسلام**، دار الشروق، ط2، القاهرة، مصر، (2002م).

- قويسم، إلياس، **إشكاليّة قراءة النص القرآني في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد أنموذجاً**، بحث مرقون لنيل شهادة الدراسات المعمّقة في المعهد العالي لأصول الدين، جامعة الزيتونة، تونس، (1998-1999م)، تاريخ المناقشة تموز/ يوليو (2000م)، رقم الحفظ بالمكتبة (ح 331).

- قويسم، إلياس: **استبدال هوية النص القرآني من القداسة إلى التاريخيّة**، نشر على موقع الملتقى الفكري للإبداع في (4/ 3/ 2009م): http://www.almultaka.net/index.php استُرجع في تاريخ (30/ 6/ 2014م).

- قويسم، إلياس، **الفكر العربي المعاصر ومحاولات دنيوية النص القرآني**، أعمال المؤتمر الدولي الأوّل: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، 19-20-21 نيسان/أبريل (2011م)، كلية شعيب الدكالي، الجديدة، المغرب.

- النيلي، العالم سبيط (1956م-2000م)، **فصل (ذاتيات) ضمن كتاب (بين الانغلاق الديني والنشاز الثقافي)**، المحجّة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان، (2008م).

- وحدة البحث اتصال العلوم وانفصالها في الثقافة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سوسة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، تونس: **المشروع العقلاني العربي في فكر نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري**، ندوة دولية أيام 3و4و5 آذار/ مارس (2011م).

- يوبي، عبد السلام، **المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني - قراءة تحليلية نقدية**، إشراف الأستاذ عبد القادر بو زيده (شهادة الماجستير، بحث مرقون)، جامعة مولود معمري تيزي وزو، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الأدب العربي، الجمهورية الجزائرية (2011م).



محمّد أركون (1928-2010م)

د. شراف شناف[1]

1- سيرته الذاتية:

ولد محمد أركون عام (1928م)، في قرية تاوريرث ميمون (آيت يني)، في منطقة القبائل الكبرى الأمازيغية في الجزائر. عاش في وسط اجتماعي يديره رأسمال رمزي قبلي تقليدي، وتحكمه مراتبية قاهرة[2].

حفظ القرآن عن ظهر قلب مع خاله، في سنّ الثانية عشرة - الثالثة عشرة، وكان ذلك بمثابة التلقين المساريٰ، أو الدخول في الدين لأوّل مرة، واعتناقه، وهذا التلقين الذي تلقّاه جعل النبي ﷺ ينبثق في وعيه شخصيّةً رمزيةً عظمى[3].

انتقل مع والده إلى بلدة عين الأربعاء (ولاية عين تيموشنت)، حيث درس في مدارسها الابتدائية، ثمّ أكمل دراسته الثانوية في وهران[4].

---

(1) جامعة باتنة الجزائر.

(2) ينظر: محمد أركون، الأنسنة والإسلام (مدخل تاريخي نقدي)، تر: محمود عزب، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010م، ص288.

(3) ينظر: محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام (مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شيليجيل)، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي ومؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الدار البيضاء/ بيروت، ط1، 2013م، ص80.

(4) ينظر: محمد أركون، الأنسنة والإسلام، ص8.

بعد حصوله على شهادة البكالوريا، حضّر في جامعة الجزائر شهادة الدراسات العليا، تحت إشراف الأستاذ جان لوسيرف، وكانت فترة صعبة جدّاً ومقلقة في حياته؛ لأنه لم يعد يستطيع الاستمرار في الجزائر بسبب العراقيل البيروقراطية؛ التي سببها له سكريتير معهد الدراسات الشرقية هنري بيريز؛ إذ كان يرفض ذهابه إلى باريس لتحضير شهادة التبريز.

نال شهادته الجامعية عام (1953-1954م)، بمناقشته مذكّرة تخرّج تحمل عنوان: (**الجانب الإصلاحي من أعمال طه حسين**)، التي سببت له بعض المشاكل، نظراً إلى طبيعة الشخصية المدروسة، وكذا جرأته النقدية هو أيضاً على هذه الشخصية[1].

بعدها، سافر إلى فرنسا، والتحق بالمعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية، حيث تحصّل على شهادة التبريز في اللغة والآداب العربية، ثمّ أصبح معيداً في السربون، وهو منصبٌ كلّفه الكثير من الجدّ والعمل والمثابرة. وحين أصبح عضواً في هيئة التدريس في الجامعة الفرنسية، تلقّى اتصالاً من صديقه مدير مكتب الوزير، يدعوه للعودة إلى الجزائر لكي يتسلّم منصب أستاذ في ثانوية الأبيار في العاصمة، لكنّه رفض العودة؛ لأن طموحاته العلمية كانت أوسع بكثير[2].

أراد أركون أن يكرّس أطروحة الدكتوراه للممارسات الدينية السائدة في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر، متأثراً، في ذلك، بعالم اجتماع الأديان غابريال لوبرا، والسوسيولوجي بيار بورديو، لكن الظروف التي كانت تعيشها الجزائر، آنذاك، لم تكن تسمح له بذلك، فنصحه أحد أساتذته المشرفين، وهو رجيس بلاشير، بأن يسجّل في موضوع آخر، فدرس (نزعة الأنسنة في

---

(1) ينظر: محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، ص52-53.
(2) ينظر: محمد أركون، المصدر السابق نفسه، ص36-37.

الفكر العربي إبان القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي)، مركّزاً على جيل مسكويه والتوحيدي[1].

بعد مناقشته رسالة الدكتوراه، شغل منصب أستاذ محاضر لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السربون (1968- 1991م)، ثمّ مديراً لمعهد الدراسات العربية الإسلامية في الجامعة نفسها، المعهد الذي تأسّس بعد الحرب العالمية الثانية، وكانت مهمّته إحياء وإنعاش ما يتعلق بالثقافة العربية ودراستها، وكان أوّل مسلم يتولى تسيير هذا المعهد خلفاً للعديد من كبار المتخصصين في شؤون الإسلام، من أمثال ليفي بروفنسال، وبلاشير.

تنقّل عبر عدد من العواصم العربية والإسلامية والغربية محاضراً ومشاركاً في ندوات ومؤتمرات (الرباط، تونس، دمشق، القاهرة، الدوحة، الكويت، طهران، برلين، أمستردام، روما، لندن، هارفرد، برنستون، كولومبيا، دنفر...).

تحصّل أركون على العديد من الجوائز؛ أهمها (ضابط لواء الشرف)، جائزة (بالمن الأكاديمية)، وجائزة (ليفي ديلافيدا) لدراسات الشرق الأوسط في كاليفورنيا، ودكتوراه شرف من جامعة اكيستر عام (2002م)، وجائزة (ابن رشد للفكر الحر) سنة (2003م)، وذلك لسعيه إلى طريق التعايش السلمي للثقافات والأديان، وتقديراً لدوره الريادي في البحث عن جذور عربية أصيلة في المنطق، والعقلانية، والتنوير[2].

توفي -رحمه الله- يوم (14) أيلول/ سبتمبر (2010م) عن عمر يناهز (82) سنة، وقد دُفن في الدار البيضاء في المغرب، على إثر وصيّة أوصى بها بجانب رفيقه في الفكر محمّد عابد الجابري.

---

(1) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص63-66.

(2) ينظر: محمد القاضي، حضور ساطع، مجلة الدوحة، ع40، فبراير/ شباط 2011م، ص73.

2- تعريف موجز بمؤلفاته:

يصعب أن نتحدّث عن المشروع التأليفي لأركون بالمعنى الكلاسيكي والنظامي والأفقي، فكتبه، في معظمها، مجموعة مقالات بحثية أكاديمية نُشِرت في مجلات علمية متخصصة، وشارك بها في ملتقيات دولية، أو هي مجموعة حوارات نشرت هنا وهناك. كما تتكرّر بعض المقالات في كتب متعدّدة، حسب المواقف، والسياقات، ومعطيات الترجمة، ومتطلبات سوق النشر، وهذا ليس منقصة لأركون ولمشروعه، إنما يصعّب فحسب المهمّة، ويعقّدها أكثر على القارئ؛ الذي لا يمتلك الاستراتيجيات القرائية الخلّاقة؛ التي تكشف عن مفاصل المشروع ومرتكزاته الكبرى، وعن أصوله وفروعه، وثوابته ومتغيّراته، أو بالأحرى، تكشف عن مصفوفة حركته التأليفية.

نستطيع أن نقسّم هذه الحركة التأليفية إلى ثلاثة محاور كبرى؛ المحور الأول: هو محور (الإنسانيات)، وقد دشّنه بأطروحته للدكتوراه؛ التي تُعدّ، تقريباً، الكتاب الوحيد المتماسك بالمعنى الأكاديمي، وتحمل عنوان: (**نزعة الأنسنة في الفكر العربي؛ جيل مسكويه والتوحيدي**)، وقد نُشرت مرّتين بالفرنسية، ثمّ ترجمها هاشم صالح إلى العربية، وطبعت في دار الساقي البيروتية سنة (1997م).

وقد عَدّ أركون، في أطروحته هذه؛ «أنّ القرن الرابع الهجري، أو جيل مسكويه (الذي أضاف إليه عند نشر الترجمة بالعربية اسم التوحيدي)، امتلك نزعة إنسانوية تحرّرية اتّسمت بسمات ليبرالية، باتجاهين: اتجاه الموضوعات المبحوثة في الدين والاجتماع البشري، واتجاه المنهجية، وهي منهجية عقلانية ما اقتصرت على الفلاسفة؛ بل شاركهم فيها المتكلمون، بمن في ذلك الأشاعرة، مثل الباقلاني، وليس القاضي عبد الجبار وحسب... والملحوظ أنّه ركّز على الجانب الأخلاقي في تفسير مسكويه... بل إنّه يقدّمه

بوصفه مبدعاً لنهج جديد للكتابة التاريخية يتجاوز الطبري، واليعقوبي، والدينوري، من مؤرّخي القرن الثالث الهجري»[1].

وعاد أركون، بعد مدة طويلة، إلى تأليف مجموعة كتب في الإنسانيات، كتاب **(معارك من أجل الأنسنة)**، وهو عبارة عن مجموعة دراسات ألقيت في مؤتمرات، صدر عام (2001م). أما الكتاب الثاني؛ فعنوانه **(الأنسنة والإنسان)**، وقد صدر بالعربية سنة (2010م)، **وهو مدخل تاريخي مقارن** - كما سمّاه- لاعلاقة مباشرة له بالمصادر العربية والإسلامية، على الرغم من ذكره للأنسنة العربية في القرن الرابع في فصله الأول؛ إذ إنّه يعرض مشكلات نظرية تتعلّق بماهية الدين، ومناهج دراسته، ومكانة المثقّف في الإسلام ومهمّاته، ونقد العقل الفقهي في الإسلام، وإمكانية التاريخ التأملي للفكر الإسلامي[2]. أما الكتاب الثالث والأخير، والصادر مترجماً، أيضاً، سنة (2010م)؛ فعنوانه **(الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر)**، ويتضمن إجابات حول عشرين سؤالاً خاصاً بإشكاليات الإسلام القديم والحديث، وكيفيات مواجهتها، فهو لا يختلف كثيراً عن الكتاب الثاني، لكنّه أكثر حدّة وإلحاحاً وتعليميةً من الكتابين الآخرين[3].

أمّا المحور الثاني: فهو محور (الإسلاميات التطبيقية)، وقد أخذ حظاً وافراً من مسيرته التأليفية، ومن أهمّ عناوينه: **(الفكر العربي)**، **(الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد)**، **(تاريخية الفكر الإسلامي)**، **(الفكر الإسلامي - قراءة علمية)**، **(الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)**، **(نحو نقد العقل الإسلامي)**، **(قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم؟)**، **(أين هو الفكر الإسلامي المعاصر - من فيصل**

(1) رضوان السيد، المصادر الإسلامية في دراسات محمد أركون (المشروع، طرائق التعامل، النتائج)، ضمن كتاب: محمد أركون (المفكر والباحث والإنسان)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2011م، ص24.

(2) المرجع السابق نفسه، ص27.

(3) المرجع السابق نفسه، ص28.

التفرقة إلى فصل المقال..)، (**تحرير الوعي الإسلامي - نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة**)، (**القرآن - من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**)، (**التشكيل البشري للإسلام**).

وتتعلّق حركة التأليف في هذا المحور بالتنظير المباشر للواقع؛ انطلاقاً من فحص، وتحليل، ومقاربة الحالة الراهنة للعقل الإسلامي المعاصر؛ باعتباره نقطة التقاء بين الموروث القديم، والوافد الجديد في أتون الحياة العربية المعاصرة وتوترها بين التقدم والتخلّف، بين النصر والهزيمة، بين النهضة والردة، بين الاستقلال الذاتي والتبعية للآخر[1].

ويتّجه أركون، في المحور الثالث: (حوار الإسلام والغرب ومقارنة الأديان)، نحو البعد الإنساني الكوني؛ الذي يحفر عميقاً في المشتركات الإنسانية الحضارية، لاسيما حضارات الحوض المتوسط، ومن أهمّ مؤلفات هذا المحور: (**العلمنة والدين - الإسلام، المسيحية، الغرب**)، (**الإسلام، أوربة، الغرب - رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**)، (**من منهاتن إلى بغداد - ما وراء الخير والشر**)، بالاشتراك مع جوزيف مايلا، (**نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**).

ويغلب على هذه الكتب الطابع النقدي التاريخي المقارن والمزدوج؛ الذي يبحث في إيجابيات وسلبيات الديانات والإيديولوجيات، ولا ينحاز لإحداها على حساب أخرى، بقدر ما يتوخّى تحرير الذهنيات العربية والغربية، الإسلامية، والمسيحية، واليهودية، والعلمانية؛ من كلّ أشكال الدوغمائيات، والمغالطات التاريخية.

3- الدراسات المنجزة حول مشروع أركون:

أُنجِزت، حول مشروع أركون، مجموعة من الأطروحات الأكاديمية الجادة، فمنها مابقي مخطوطاً، ومنها ما طُبع في شكل كتاب، من أهمّها:

---

(1) ينظر: حسن حنفي، مفكر الحي اللاتيني، مجلة الدوحة، ع40، 2011م، ص57.

رسالة ماجستير للباحث (فارح مسرحي، بعنوان: **(الحداثة في فكر محمد أركون)** نوقشت في جامعة قسنطينة/الجزائر، ثمّ نُشرت في شكل كتاب بالدار العربية للعلوم (بيروت)، وقد قدّم الباحث نفسه أطروحة دكتوراه بعنوان **(المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي)**، نوقشت سنة (2011م) في جامعة باتنة/الجزائر، وكذلك أطروحة دكتوراه للباحث مصطفى كيحل بعنوان: **(الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون)**، نوقشت سنة (2008م) في جامعة الجزائر، ثمّ نُشرت في شكل كتاب بالدار العربية للعلوم (بيروت) سنة (2011م).

وقدم، أيضاً، الباحث مصطفى المزلوط أطروحة دكتوراه بعنوان **(النزعة الإنسانية عند محمد أركون)**، نوقشت في جامعة عين شمس، وكذلك أنجز الباحث أحمد بوعود أطروحة بعنوان **(الظاهرة القرآنية عند محمد أركون)** سنة (2010م). أما الباحث الحسن العباقي، فكان عنوان أطروحته **(القرآن الكريم والقراءة الحداثية - دراسة تحليلة نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون)** سنة (2009م)، ونشرت أطروحة الباحث مصطفى الحسن المعنونة **(الدين والنص والحقيقة - قراءة تحليلة في فكر محمد أركون)**، في الشركة العربية للأبحاث والنشر في بيروت سنة (2012م)... وغيرها من الأطروحات والمقالات التي لا تُعدّ ولا تحصى في المجلات، والمواقع الألكترونية.

4- سياسة تجديد الفكر وبناء الإنسان:

مظاهر التجديد في كتابات أركون معرفة ومنهجاً:

يكشف الخطاب الفكري لمحمد أركون عن تداخل كبير بين السيرة الذاتية، والسيرة المعرفية، والسيرة الثقافية، بين الذاتي، والموضوعي، والواقعي، بين الوعي الإبستمولوجي، والحسّ السيميولوجي، والتدبير السوسيوتاريخي، بين الفردي، الخاص، والكوني.

وما يحبك خيوط هذا التداخل هي الحكاية؛ حكاية الذات الباحثة عن المنهج؛ الذات التي تكتوي بلظى المعرفة، وتتكبّد مشاقّ البحث عنها؛

لتدرك سرّ الطريقة، ووهج الحقيقة؛ لذلك يصعب الأمر علينا كثيراً، حينما نتحدث عن سلالة المفكّرين والكتّاب الكبار، أن نفصل ما بين الذات، والمعرفة، والمنهج، والتاريخ في تكوين مسيرتهم، فمن يجرؤ على ابتذال أبي حيان التوحيدي، وابن رشد، وأبي حامد الغزالي، والقديس أوغسطين، ومارتن لوثر، وديكارت، وفولتير، وكانط، وبول ريكور،... وغيرهم، فحياتهم هي من التعقيد بمكان.. إنّها «تدبير المتوحّد» بتعبير ابن باجه، **فهي** تفصح عن مكابدات رهيبة، ومشاقّ عصيبة لتدبير شأن الإنسان وتحريره من كلّ أشكال اللاهوت والطاغوت؛ التي تستلبه، أو تشلّ قواه الأرضية، والدنيوية، والعملية.

يقول الكاتب الفرنسي برونو كليمون (Bruno clément)، مبيّناً مدى التداخل والتفاعل العميق بين الذات، والمعرفة، والمنهج، والتاريخ؛ إذ تكشف هذه المقولات عن حكاية الصراع التراجيدي الرهيب؛ الذي يعيشه المفكر الباحث عن الحقيقة: «ينطوي كلّ منهج، فلسفياً أم أدبياً، على سيرة ذاتية مضمرة، لأنّ المنهج لا يتكشّف أمام صاحبه دفعة واحدة، بل يمرّ بمخاض طويل، قبل أن يبدأ صاحبه وضعَه على الورق. فقد عاش ديكارت في عزلة طويلة، وعرف المعاناة والكوابيس، قبل أن يكتب (**مقالة في المنهج**)، وكذا حال ميخائيل باختين، الروسي الذي أعطاه الفرنسيون لقب (أعظم منظّر للأدب في القرن العشرين)؛ إذ إن في منهجه الحواري ما يحتجّ على ستالينية طاغية تختصر القول العام في حكمة (السكرتير العام). وواقع الأمر أنّ باختين؛ الذي لم يُقبل مدرّساً في جامعة موسكو إلّا بعد أن جاوز السبعين، عانى مطوّلاً من التعصّب الستاليني، وأنفق فترة طويلة من حياته في مدارس ثانوية هامشيّة، ولم يكن منهجه النقدي، والحال هذه، إلّا ترجمة لمقولات أدبية لمساره الذاتي. تقول المقولة الثانية: لا يتّضح المنهج، الذي يعمل عليه الباحث عن المنهج إلّا في نهاية الكتابة، انطلاقاً من القاعدة البسيطة القائلة: يصبح الكاتب كتاباً، وهو يمارس، بأشكال مختلفة، عملية الكتابة، الأمر الذي يعني أنّ المنهج يأتي في نهاية الطريق. ولهذا كتب

بروست روايته الشهيرة أكثر من مرة، وأدمن منظرو الأدب على استهلال كتبهم بـ (مقدّمة)، كما لو كانت (المقدّمات) هي التعبير الواضح الأساسي عن أفكار الناقد. أما المقولة الثالثة فتؤكّد: لا يتضح المنهج النقدي إلا بتطبيقه، كما لو كان في التطبيق منهج آخر يصحّح المنهج الأول، ويمنحه إضاءة ضرورية. تنتهي المقولات الثلاث إلى ما يأتي: في كلّ منهج نظري حكاية، تدور حول مفرد لا يريد أن يكون، في منهجه، مفرداً، مؤمناً بجدل الفردي والكوني»[1].

وعلى هذا الأساس، لا يمكن فهم الخطاب الأركوني خارج هذا الوعي الحكائي الدرامي؛ الذي يستبطن قلق الإنسان، ومواجعه، ومواجده، وسيرة أحواله في الوجود والكتابة، والتنظير والتطبيق، وحرقة إشكالياته؛ التي يواجه بها جلمود الواقع، وعنف العالم، واستكانة الجماهير، وصمت العلماء والفقهاء، وخذلان المثقّفين.

إنّ فلسفة التجديد عند أركون لا تقف عند حدود الشكليات، والموضات، والجزئيات، وليست مجرّد مرحلة تاريخية يستدعي فيها الأمر تغيير بعض المبادئ والمنطلقات، أو بعض الوظائف والأدوار والاستراتيجيات، كما أنها ليست عملية استيراد للأدوات والتقنيات الحديثة، أو الأجهزة والخبرات. باختصار، فلسفة التجديد لا ترتبط بالمعرفة والمنهج؛ كمعلومات كمية، وتراكمات تقنية، إنما ترتبط بهما كموقف ورؤية كلية للإنسان، والعالم، وقضايا الحياة المعقدة.

إنّ التجديد، بالنسبة إلى أركون، استراتيجية شاملة لعلمنة الحياة، موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة، أو التوصّل إلى الحقيقة، وكيفية التوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي لكلّ النفوس السائرة نحو الحقيقة، بغض النظر عن اختلافاتها. هنا تكمن المهمة والمسؤولية المفتوحة،

---

(1) برونو كليمون، حكاية المنهج، تر: سلمان حرفوش، دار كنعان، دمشق، ط1، 2011م، ص14-15.

أو المنفتحة باستمرار. إنها عمل لا ينتهي ولا يغلق، وهذا يفترض من الباحث أن يتجاوز كلّ الخصوصيات الثقافية والتاريخية، وحتّى الدينية[1].

فالتجديد هو سيرة المفكر الذاتية، والذهنية، والثقافية، وهو يتقلّب وفق حالات السؤال التي تنتابه، ليبدأ المنهج في التخلّق، ويزجّ به في حلبة المفارقة، والتوتّر، والمقارنة، والمقارعة، والتراجع، والتقدّم، ومن ثمّ -كما عبّر أركون في حديثه عن سيرته- فهو ينتقل «من حالة معيّنة للأشياء إلى حالة أخرى، من حالة معينة للمعرفة وإدراك ذاتي، إلى حالة معرفية أخرى من دون قطيعة، إنما من خلال الاستمرارية العميقة بالأحرى»[2].

وهذه (اليقظة الأنطولوجية) كانت علامة فارقة في حياة أركون، فهي التي شكّلت ملامح (وجدانه المعرفي/ المنهجي)؛ إذ كان دائم الانتباه، والاسترجاع، والمقارنة، والمساءلة، والكشف، والحدس، وهي التي وطدت العلاقة بين ما يدور في ذهنه، وما يحدث في الواقع، حيث كشف عن شيء أساس ومحوري يربط بين الأذهان والأعيان هو (النقد) ملكةً أنثروبولوجيةً مركّبةً تحرّك الإنسان في الوجود، وليست مجرّد أداة، أو وسيلة، تضاف للإنسان، أو عارضة عليه، أو يستعيرها من جهات أخرى، لكنّ الفرق بين إنسان وإنسان، فحسب، أنّ واحداً تتيح له (الأطر الاجتماعية)، و(الموسوعة الثقافية)، أن ينمّي هذه الملكة، ويفعّلها، والآخر تبقى عنده رابضة مكبوتة في أعماق أعماقه.

فأركون لم يكن يتلقى كلّ ما يحدث حوله وأمامه بخضوع واستكانة، أو قبول وإهانة، بل كان دائم التسآل والمقارنة؛ فحين يتحدّث، مثلاً، عن فترة

---

(1) ينظر: محمد أركون، العلمنة والدين (الإسلام، المسيحية، الغرب)، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996م، ص10.

(2) محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام (مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجيل)، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 2013م، ص21.

حياته في الثانوية يبيّن لنا كيف كان تلقّيه لدروس التاريخ، يقول: «فيما يخصّ تدريس مادة التاريخ، إنّ الشيء الذي لفت انتباهي -كالكثير من المغاربيين- هو تاريخ الثورة الفرنسية. لقد أذهلتنا عندما اطّلعنا عليها، وأعجبنا بها جداً. لا ريب في أنّ كلّ شيء يعتمد على طريقة عرض تاريخها وأحداثها. عندما ألقي نظرة استرجاعية على تلك المرحلة أشعر بأنّهم ما كانوا يقولون لنا كلّ شيء عن هذه الثورة الكبرى. كانوا يُخْفون بعض الأشياء، ويظهرون بعضها الآخر. مثلاً، كانوا يركّزون على الدور الكبير لفلاسفة التنوير في التحضير الفكري لهذا الحدث السياسي الضخم. كانوا يركّزون على شعار الثورة الشهير: حرية - مساواة - إخاء. وكانوا يقولون لنا: إنّ فرنسا قدّمته هديةً لكلّ الشعوب، بمعنى آخر إنّ مهمّة فرنسا هي تنوير العالم. وقد أدى ذلك دوراً مهماً بالنسبة إلي؛ ذلك أنّي رحت أتساءل فيما إذا كان هناك شيء مشابه في تاريخ المغرب الكبير، ومن ثَمّ في تاريخ الجزائر. أقصد شيئاً يمكن أن يستخدم مرجعية من أجل تدشين شيء آخر، أو (مكان آخر) في فكرنا وتاريخنا. هذا الحدس المقارن كان دائماً يرافقني في بحوثي ودراساتي، ولو لم يكن ذلك إلا على هيئة الربط، أو الترابط بين الأفكار»[1].

ويتحدث أركون عن تجربته الفكرية في الجامعة الجزائرية في مرحلة الليسانس: «لقد كانت هناك عواقب وخيمة لمن يعتمد الفكر النقدي الحرّ في دراساته وبحوثه، والدليل على ذلك ما حصل لي شخصياً، وقد دعيت من طرف اتحاد الطلاب الجزائريين لإلقاء محاضرة عن طه حسين في (بيت الطلبة)، وقد استعرضت فيها نتائج بحوثي من أجل تخرّجي، ونيل شهادتي، حيث انتقدت، إلى حدّ ما، طه حسين من وجهة نظر علمية، فهاجوا في وجهي، وتلقيت ردود فعل عنيفة...لم تكن ردود فعل الطلبة ذات طبيعة علمية، إنما ذات طبيعة إيديولوجية. لم يحاولوا، مثلاً، أن يفهموا بطريقة نقدية تاريخ الحركة الإصلاحية لعصر النهضة العربية، إنّما تصرّفوا بطريقة

(1) المصدر السابق نفسه، ص23-24.

تؤدّي إلى تقوية صورة الجزائر المناضلة من أجل استقلالها، ومن ثَمّ ففي مثل هذا الجو لا ينبغي على أحد أن يقول أيّ كلمة تخفض من قيمة القادة الفكريين الكبار للعالم العربي. الوقت ليس للعلم، والبحث الفكري الحرّ، إنما للإيديولوجية التعبوية النضالية»[1].

إننا، حين نتتبع (موضوعة النقد) عبر سيرة أركون وخطاباته؛ نجدها تضرب بجذورها العميقة في وجدانه، وروحه؛ لأنّ القضية في أساسها تمثّل (همّاً أركيولوجياً) بات يراوده في كلّ تفاصيل حياته، فتربية الجنس البشري -كما يعبر لسنج- تحتاج إلى طاقة النقد، وتدمير الجنس البشري وإذلاله يعنيان محواً لكلّ آثار هذه الطاقة النقدية. ونشر الوعي البيداغوجي في المجتمع ليس معناه إعداد شعب، أو مجتمع، إعداداً كلياً تنويمياً للطاعة والاحترام المزيّفَين، إنما إعداده ليقول: لا، لمّا يستدعي الأمر ذلك، وأن يُدرج منطق الاختلاف في بنية هوّيته.

يقول أركون، موضحاً قيمة هذا المنهج النقدي، من خلال سيرته الأكاديمية: «إن إلحاحي على ضرورة التمييز بين المعرفة الاسترجاعية النقدية المنتجة تحتياً، وعمقياً، وراديكالياً، وبين المعارف الشائعة المتشاطرة سطحياً من قبل العدد الأكبر من الناس؛ يهدف إلى تحقيق هدف تربوي بيداغوجي. سوف أعود إلى تاريخي الشخصي، وتجربتي الذاتية لتوضيح ذلك. ينبغي العلم بأنّني، من خلال مهنتي الطويلة في ممارسة التدريس الجامعي، كنت أصطدم دائماً بعقبتين إبستمولوجيتين دائمتين هما: عقبة الاعتقاد الديني المعاش معرفةً متعاليةً مقدسةً معصومةً مضمونةً من قبل أصوله، وأساساته المتجذّرة في كلام الله. وهذه العقبة كانت موجودة بشكل خاص لدى طلابي المسلمين من عرب وغير عرب. ثمّ هناك عقبة ثانية لا تقلّ عناداً، وعنجهية، وغروراً، وهي تتمثّل في يقينيات الموقف العلمانوي المتطرّف، لا العلماني المنفتح، وهي موجودة بشكل خاص لدى طلابي من

(1) المصدر السابق نفسه، ص54.

الفرنسيين، وهو موقف يرفع عالياً شعار الإلحاد بصفته التحرير الأكبر للروح من العقائد القديمة البالية»[1].

وكلا هذين الموقفين يعبّر عن فقر فكري مفاهيمي مدقع، ويكرس رؤية شعبوية إعلاموية، ولا يكلف نفسه عناء البحث عن «القواعد الأولية البدائية للفكر المنهجي، والنقدي، والتساؤلي، المنتبه إلى البديهيات، والمسلمات، والمحاور الموضوعية، والمحاجات الخاصة بكلّ علم من العلوم. لقد حصل لي، أحياناً، أن خرج بعض الطلاب من درسي؛ لأنّ محاجاتي مؤرخاً، أو عالم ألسنيات، أو عالم اجتماع، صدمت يقينياتهم أو عقائدهم اللاهوتية بشكل مرعب (لأنهم لم يستطيعوا تحمّل ما أقوله عن التراث الإسلامي؛ الذي يرفضون أن يُدرس بطريقة علمية تاريخية، كما حدث للتراث المسيحي، وكلّ ذلك بسبب تعلقهم بالنظرة التقديسية إلى الآباء والأجداد الموروثة عن الماضي). أمّا في محاضراتي العامة، فكثيراً ما هاجم بعضهم الفكر النقدي، وشتموه بشكل مباشر، أو غير مباشر، من خلال تساؤلاتهم، واحتجاجاتهم، واعتراضاتهم الحادة على كلامي. وكلّ ذلك يتمّ في شكل من الصخب والهيجان المعروف في المحاضرات العامة. فهم يجدون أنّ الفكر النقدي يدمّر يقينيّاتهم المطلقة العزيزة جداً على قلوبهم»[2].

ومن هذا المنطلق، فإن النقد/ أو العقل النقدي، يجسّد البراديغم الكلي؛ الذي يوجّه المعرفة/ المنهج لدى أركون، وعلى أساسه يكون التجديد، أو لا يكون. أما بقية المدارس، والمذاهب، والمقاربات، والمنهجيات، والتقنيات، والإجراءات؛ التي تراكمت عبر التاريخ المعرفي الغربي؛ كالفيلولوجيا، وعلم التاريخ، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الأديان، والأنثروبولوجيا، والأركيولوجيا، واللسانيات، والسيميائيات...، ما هي إلا

(1) محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي؛ تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009م، ص313-314.

(2) المصدر السابق نفسه، ص315.

مُتاحات فكرية بالنسبة إليه، ويمكن أن يختار منها ما شاء، وكيفما شاء، بشرط أن تخدم الوعي النقدي، وتجعله جريئاً، ثمّ إنها، في الأخير، ما هي إلا إمكانيات، وتمظهرات للطاقة النقدية الكلية.

إنّ الروح المنهجية الكلية؛ التي تحرّك أركون، تعتمد على إعادة التوزيع المستمرّ للمعرفة، بما يكشف عن نسبيتها، وحركيتها، وترحّلها، وتهجّنها، وحواريتها، وموقعية/ موقفية الذات الناطقة بها، والمستعملة لها، وهو الأمر الذي يضمن له زحزحة الإشكاليات القارة والعقيمة باستمرار، وتحطيم المسلمات، والبداهات المتصلبة والمتخشبة عبر الزمن، وفتح العقليات للخروج من كلّ السياجات الدوغمائية المغلقة.

هذه الروح هي التي تجسّد الشرط الإبستمولوجي الأول؛ الذي يؤطر عملية التجديد، وتخلق أطراً اجتماعية يمارس فيها التجديد باستمرار. يقول أركون، موضحاً هذا، ومتسائلاً، ومعلّقاً على ما يحدث في الملتقيات العلمية؛ العربية الإسلامية، والأوروبية الغربية: «أيمارس كلّ متدخل النقد الراديكالي على تراثه الخاص بالذات أم لا؟ أيقبل بالنقد الذاتي لنظام العقائد واللاعقائد؛ الذي وُلد فيه، وتربّى عليه أم لا؟ بمعنى آخر: أيقبل بنقد العصبية القومية، أو الدينية التي ينتمي إليها، أم أنه يكتفي بنقد تعصب الآخرين فحسب؟ كلّنا ورث تضامنات، أو عصبيات، عن ماضينا الفردي والجماعي. كلنا ولد في قوميات، أو أديان معينة، ومن الطبيعي أن نحبّها، ونتعلق بها، ولكن ليس من الطبيعي أن نتعصّب لها، ونكره الآخرين؛ لأنهم ينتمون إلى قوميات وأديان أخرى. والفرق الأساسي بين المثقف النقدي وسواه أنّه يقبل بوضع عقائده التراثية المقدّسة على محكّ التساؤل، والشك، والتمحيص، والغربلة. أمّا المثقف التقليدي، أو الامتثالي، فلا يقبل بذلك. هنا يكمن المحكّ الأساسي للتفريق بين المثقفين»[1].

(1) محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي (نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة)، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2011م، ص194.

ومن ثَمّ، الرهان الأساسي؛ الذي يقود إلى التجديد، ليس محصوراً عنده في العالم العربي والإسلامي فحسب، ومشكلات المعرفة المزمنة؛ التي تعتور حياة الناس للوصول إلى الحقيقة -وإن كانت تخصّ فئة معينة في فضاء جغرافي محدود- تضرب، في الأخير، بجذورها في عمق التاريخ الثقافي البشري كلّاً، فالمشكلات تتراكم، ويحيل بعضها إلى بعض. فالصعوبة الكبرى التي واجهت أركون، ومازالت تواجه المفكرين إلى يومنا هذا، «تكمن في كيفية تحرير العقل النقدي من القيود الإبستمية والإبستمولوجية؛ التي فرضها العقل الدوغمائي على جميع الممارسات الفكرية والثقافية؛ التي قام بها الفكر البشري، منذ انتقاله من المرحلة (البدائية)، أو (الوحشية) -بحسب مصطلح كلود ليفي شتراوس- إلى المرحلة الزراعية المدنية. ونعلم أنّ هذه الأخيرة معتمدة على التضامن الإيديولوجي بين الدولة، والكتابة، والثقافة المكتوبة العالمة (الفصحى)، والشفرة (code) الأرثوذكسية؛ لتدبير العقول، والأفراد، والجماعات. أعني بذلك أنّ العقل الدوغمائي ليس ظاهرة خاصة بتاريخ الفكر الإسلامي؛ بل إنه قوة بنيوية تكوينية»[1] تخترق كلّ العقول البشرية، وتتلبّس جهازها الإدراكي التمثّلي، وتفتك بملكات الوعي، واليقظة، والمراجعة، وإعادة النظر، وهو الأمر الذي جعل أركون يطوّر رؤياه البراديغمية النقدية الاجتهادية في كلّ مرة، ويوسّع من قدراته القرائية والاستقرائية، ويحوّلها إلى برنامج معرفي منهجي قوي (بتعبير السوسيولوجي ميشال دوبوا في كتابه: مدخل إلى سوسيولوجيا العلوم والمعارف).

وهذا البرنامج التجديدي ينطوي على ثلاثة أبعاد أساسية هي: البعد الإبستمولوجي، والبعد السيميولوجي، والبعد السوسيوتاريخي، وكلّ التخصصات والحقول المعرفية التي ينفتح عليها، ويستعملها، تُستدمج في بُعدٍ من هذه الأبعاد، حسبما تستدعيه الموضوعات، والسياقات، وهذا ما

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط4، 2009م، ص6-7.

جعل المشروع الفكري لمحمد أركون يختلف عن كثير من المشاريع الفكرية العربية؛ إذ هناك طاقة استيعابية واستدماجية لكثير من المنظومات المنهجية والمفاهيمية والمصطلحية في بنية خطابه؛ التي تطغى عليها، في الأخير، قوّة التمثّل والوضوح الاستراتيجي. يقول أركون، موضحاً هذا: «إنّ مشروعي في (نقد العقل الإسلامي) يمثّل جزءاً لا يتجزّأ من هذا البرنامج الطموح والجديد حقاً، والذي يهدف إلى تفكيك مناخين من الفكر، وليس مناخاً واحداً فحسب، فليس المناخ الفكري العربي الإسلامي هو وحده المستهدف بالنقد والتفكيك، إنما المناخ الفكري الغربي أيضاً. إني أهدف إلى تجاوز المنهجية الوصفية والسردية، هذا إن لم تكن التبجيلية أو النضالية - السياسية، والمتّبعة من قبل كتابة التاريخ في كلتا الجهتين. إني أسلط أضواء المنهجية النقدية - التفكيكية على الممارسة التاريخية؛ التي حصلت في الجهة العربية - الإسلامية، كما في الجهة الأوروبية - المسيحية أولاً، ثمّ العلمانية ثانياً. فالنقد يشمل كلّ المسار التاريخي، وليس جزءاً منه فحسب»[1].

فالإبستمولوجيا المعاصرة، بالنسبة إلى أركون، تحتكم إلى النقد الشمولي الجذري؛ الذي لا ينحصر في زاوية واحدة، أو بُعدٍ واحد، ولا يغلق على نفسه داخل ثنائيات متعصبة قاتلة. والغاية المعرفية الأساسية؛ التي تهدف إليها هذه المنهجية الجديدة، أو البرنامج المعرفي القوي -كما ذكرنا- هي اكتشاف تعقيد الظواهر والموضوعات والحقائق، وتحرير المتخيّل البحثي/الأكاديمي، والمتخيّل الاجتماعي، والديني، والسياسي، من الأطر الثنائية، أو الازدواجية للفهم، والإدراك، والتصوّر، والحكم على الأشياء. وهي أطر كانت قد شُكّلت، ونُشِرت من قبل الأنظمة اللاهوتية للاستبعاد المتبادل، وقد رسّختها أكثر الإيديولوجيات الثورية للتحرير؛ كالاشتراكية، والقومية، والليبرالية، والعولمة الإمبريالية، فهذا الفكر الازدواجي هو الذي يضغط على الناس منذ آلاف السنين، وهو فكر يغلّب منطق الاعتقاد اليقيني

(1) محمد أركون، المصدر السابق، ص30-31.

على منطق الجهد المفهومي والمصطلحي الهادف إلى التركيب النقدي للمعنى[1].

إنّ هذا الوعي الإبستمولوجي المركّب هو الذي يحرّك كلّ المشروع الأركوني، وهو الذي دفع به إلى أن يكتشف منطق التحليل الحديث؛ الذي يميّز، إبستميائياً، وإبستمولوجياً، بين: تاريخ الأفكار التقليدي والتاريخ النقدي للأفكار، الإسلاميات الكلاسيكية والإسلاميات التطبيقية، العقل الدوغمائي والعقل المنبثق الاستطلاعي، الظاهرة الإسلامية والظاهرة القرآنية، القراءة الإيمانية والقراءة النقدية الأنثروبوتاريخية، التفسير العقلاني للتاريخ والتفسير الأسطوري للتاريخ، المسموح التفكير فيه والممنوع التفكير فيه،.. وغيرها من معادلات التمييز؛ التي تقود إلى غاية أسمى، وهي الكشف عن تهويمات وتمويهات الموقف الميتافيزيقي الكلاسيكي؛ لبلورة الموقف الإبستمولوجي الحديث تجاه الحقيقة؛ إذ بدا لأركون «أنّ الأديان والأنظمة الميتافيزيقية المثالية؛ التي تعاقبت على تاريخ البشرية كانت تصوّر هذه الحقيقة [التطابق التام بين القول/ والفعل، بين الفكرة/ والواقع،]...، وكأنها أزلية، جوهرانية، فريدة من نوعها، مقدّسة، متعالية، نهائية، إلهية. هكذا صوّروا لنا الحقيقة، وهكذا طبعوها في أذهاننا، ورسخوها بصفتها مطلقة، لكن المفكر النقدي يرى الحقيقة بشكل مختلف. إن الحقيقة، بالنسبة إليه، هي مجموع آثار المعنى؛ التي يسمح بها، لكلّ ذات فردية أو جماعية، نظام الدلالات الإيحائية المستخدمة في لغته. إنّها مجمل التصوّرات المختزنة من قبل التراث الحي للجماعة القبلية، أو للطائفة الدينية، أو للأمّة، فكل أمّة، أو طائفة، تَعُدّ تراثها بمثابة الحقيقة المطلقة. إن الحقيقة ليست جوهراً، أو شيئاً مُعطى بشكل جاهز ونهائي، إنما هي تركيب، أو أثر ناتج عن تركيب لفظي، أو معنوي، قد ينهار لاحقاً؛ لكي يحلّ محله تركيب جديد؛ أي:

(1) ينظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 2007م، ص349-350.

حقيقة جديدة. فالحقائق تنهار وتموت بحسب التصوّر الإبستمولوجي الحديث، وليست أبدية، أو خالدة، كما كان يتصوّر اللاهوت القديم، أو الميتافيزيقا المثالية»[1].

وهو ما يكشف عن القيمة الاعتبارية للمنهجية السيميائية، والمنهجية التاريخية في المشروع النقدي الأركوني؛ إذ تمّ تأكيد فعالية وخطورة اللغة والرموز، وكلّ الأنساق العلاماتية التواصلية في حياة البشر؛ التي تؤطّر النصوص والخطابات، وتنظم المجال الثقافي بشكل عام، وتدير دواليبه مركزاً وهامشاً، وكذلك كلّ أشكال التخييل والتوهيم التي تؤدي دوراً كبيراً في الحياة الاجتماعية، ويزيدها الزمان والمكان تثبيتاً وتجذيراً، وهذا ما يزيد من تعقيد مهمّة الباحث/المفكر/المؤرخ الحديث، ويدفعه إلى أن يطوّر، باستمرار، ودون هوادة، موسوغته البحثية القرائية الاستكشافية؛ إذ ينبغي عليه «أن يفسّر، بشكل تاريخي، الروابط الكائنة بين البنى الأنثروبولوجية للمتخيّل، وبين التوجّهات السياسية، والاحتفالات الشعائرية التي تتجاوز الدين الأرثوذكسي، وكذلك ينبغي أن يكشف عن العلاقات، وبنى المتخيل هذا، وبين الموقف تجاه ما ندعوه -نحن المحدثين- العامل الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو التكنولوجي. وعندما أتحدث -والقول لأركون- عن البنى الأنثروبولوجية للمتخيّل هنا، فإني أقصد المتخيل الخاص بكلّ فئة عرقية - ثقافية، وليس بالإسلام بشكل عام، كما لا ينفكّ يفعل المستشرقون الكلاسيكيون، وذلك لأنّي أريد تدقيق الأمور، والخروج من التسميات الفضفاضة والغامضة؛ التي تلحق عادة بكلمة إسلام. فهم يطبقونها، دون تمييز، على فئات عرقية - ثقافية شديدة التنوّع والاختلاف؛ كالعرب، والبربر، والأكراد، والأتراك، والإيرانيين... إلخ، ولكلّ شعب من هذه الشعوب متخيّله الخاص، وبناه الأنثربولوجية (أو الذهنية -الثقافية) الخاصة به منذ آلاف السنين. ومن ثَمَّ، لا ينبغي أن نختصرها كلّها بكلمة إسلام، كما

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص166.

يفعل المستشرق التقليدي عندما يتحدث عن (الشرق الإسلامي) مثلاً، لكأنّ العرب، والأتراك، والإيرانيين، متماثلون في كلّ شيء بمجرد أنّهم مسلمون...!»[1]، الأمر الذي يتطلّب تجييش ترسانة كبيرة من الطرائق المنهجية أثناء القراءة؛ إذ «ينبغي أن نقرأ بطريقة لغوية، وسيميائية دلالية، وتاريخية، وأنثروبولوجية، كلّ هذه العلاقات المشار إليها، وينبغي أن تكون قراءتنا صارمة ودقيقة إلى أبعد الحدود، وينبغي أن نقرأ كلّ ذلك دون أن ننسى الكشف عن الحركات الميّالة إلى تحقيق الاستقلالية الذاتية لهذا العلم، أو ذاك، أو لهذا المستوى من الوجود ودائرة الفعالية، أو ذاك. فهناك استقلالية ذاتية لمختلف العوامل الفكرية والمادية، لكن هناك علاقة بينهما لأنّ الاستقلالية الذاتية لا تعني الانفصال، ولأنها تشكّل، بمجملها، لحمة الصيرورة الكلية للتاريخ.

وإذا ما قمنا بهذه القراءة الدقيقة للعوامل كافةً؛ التي تشكل الوجود البشري، وعرفنا كيف نربط بينها، استطعنا أن نكتب التاريخ الكلي بطريقة إيضاحية، وشمولية، ونستطيع، عندئذ، أن نضيء كلّ ما هو معاش بشكل ضمني (أو خفي) لدى الأفراد، أو الجماعات، لكي يصبح صريحاً معروفاً، ولكي يخرج إلى ساحة الضوء»[2]، وهنا تظهر المهمّة الجليلة للنقد التي يكابد لأجلها كلّ باحث عن الحقيقة، وعن تفاصيل حكايته الوجودية.

5- تقييم نقدي:

المتأمل في الخطابات النقدية؛ التي تناولت المشروع الفكري لأركون، يجدها لا تخرج عن حدّين/ موقفين كبيرين؛ الأول: يرى في المشروع ظاهرة طفروية متميزة وفريدة من نوعها في تاريخ الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، تجسّد فتحاً معرفياً خلّاقاً، وعبقرية أركيولوجية تفكيكية،

(1) محمد أركون، المصدر السابق نفسه، ص86.
(2) المصدر السابق نفسه، ص86.

خلخلت، وزعزعت كلّ الأسس الميتافيزيقية للثقافة العربية الإسلامية، وحطّمت كلّ المسلمات الأرثوذكسية العربية والغربية، وقامت بتعرية كثير من الأوهام الدوغمائية، وفتحت أعيننا على كثير من المغالطات التاريخية.

فأركون «على مدار خمسين سنة، ما انفكّ يحطّم بمطرقته النيتشوية كلّ التصورات الخاطئة؛ التي ورثناها عن الماضي، وشربناها مع حليب الطفولة. كم هو عدد المعارف الخاطئة، أو الأحكام المسبقة المنتشرة عن التراث الإسلامي في العالم العربي؟ إنها تملأ علينا أقطار وعينا. كم هو حجم التصوّرات التبجيلية، والقداسية، والمبالغات، والتهويلات، والخرافات، المشكّلة عن التراث؟... من الذي فكّكها، وحطّم الجدران اللاهوتية الرهيبة؛ التي تفصل بيننا؟ من الذي علّمنا كيف نفرّق بين الحقائق الحقيقية و(الحقائق السوسيولوجية)؛ أي: الأخطاء الضخمة الشائعة في المجتمع، ولكن التي تفرض نفسها حقائقَ مطلقة لا تُناقش ولا تُمسّ»[1].

أما الموقف الثاني: فيرى فيه ظاهرة تغريبية جسّدت وبالاً كبيراً على التراث والثقافة العربية الإسلامية؛ فاجتزأت التراث، واعتدت عليه بمنهجيات دخيلة شوّهته، ومسخته، ولم تُقدّر قيمته المعرفية الحقيقية، ونشرت ثقافة الشك، والتفكيك، والإرباك، والعدمية؛ بل أكثر من هذا، نزعت القدسية، والإطلاقية عن القرآن الكريم، وتعاملت معه كنصّ تاريخي ثقافي، وماثلته مع نصوص دينية محرّفة.

هذا مع مراعاة التفاوت في حدّة ودرجة الردود النقدية.كما أننا نجد مواقف تتوسّط الموقفين الكبيرين، وتحاول أن تموضع أركون في موضعه المعرفي المحدّد والمستحق، دون تبجيل، وتفخيم، أو إهدار، أو تعتيم.

لكنّ تقييمنا نريده أن يتعامل بوعي إبستمولوجي تركيبي استثماري للظاهرة الأركونية، فهي بحقّ ظاهرة فكرية ثقافية حضارية متميزة، تجسّد مَعيناً خصباً

---

(1) ينظر: مقدّمة هاشم صالح لكتاب: تحرير الوعي الإسلامي، ص24، 25.

لصياغة نظرية نقدية مركبة بمتطلباتها وشروطها كافة، فأركون يقدّم إطاراً فلسفياً كلّياً للفعل النقدي؛ باعتباره متمثّلاً معظم الفلسفات النقدية الكبرى، وهاضماً كلّ مرتكزاتها، ومحمولاتها الفكرية، ويُعَدّ نموذجاً للوسيط المعرفي؛ الذي يقدّم لنا رحيق شعرية الفلسفة النقدية الغربية التنويرية، وما بعد التنويرية.

كما قدّم لنا نموذجاً حيّاً للناقد اليقظ والذكي؛ الذي يحسن اقتناص المفاهيم، واقتراضها، واستشكالها، وصيانتها، وإعادة ترميمها، واختبارها تداولياً للكشف عن مقدرتها التحليلية، فعلّمنا أنّ النقد من غير مفاهيم لا يساوي شيئاً، وأنّ تراثنا لا يمكن أن نستملكه، ونحيّنه، ونحوّله إلى طاقة حيّة، من دون مفاهيم عصرية شغّالة وفعّالة.

لقد ترك لنا، بالفعل، معجمية منهجية تجديدية تثري البحث العلمي، والتأليف العربي، قابلة حتى للتطبيق على مؤلفاته، فقد كان -كما قال عن نفسه- ورشة فكرية نقدية مفتوحة، متعدّدة الأبعاد والمستويات، يجد فيها الجميع ضالتهم، مهما تعدّدت مللهم، ونحلهم، وتوجهاتهم، وتخصصاتهم.

ومن أهمّ الوحدات التعبيريّة لهذه المعجمية المنهجية الأركونية؛ المسافة النقدية، الاستعادة النقدية للعلاقات بين المجالات/ الحقول/ التخصصات، الهضم المعرفي المنهجي، اليقظة الفكرية، احترام الأشواط العلمية، إقامة علاقات التمفصل بين مناهج متعددة، إعادة توزيع المعرفة، استشكال المتانة المعرفية للنظريات والأنساق، الانخراط السوسيوتاريخي، الانفتاح على القلق الإنساني المعاصر، البيداغوجيا الصابرة، كشف التواطؤات بين الأنظمة المعرفية، الاستملاك النقدي للمفاهيم، الاسترجاع، والاستيعاب، والتجاوز،... وغيرها من الوحدات المبثوثة والشغالة في مشروعه.

نستطيع أن نقول، في الأخير: إنّ أركون يجسّد كنزاً معرفياً ثميناً للثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، إذا أُحسِن استثماره، وفتحُه على إمكانياته

المتعددة، خارج منطقة التبجيل، أو الإقصاء. وكلّ ما قاله بشأن الخطاب القرآني مهمّ جداً، بشرط أن نخلّصه من بعض الآثار العلمانية؛ التي أرادت أن تسوّيه بالخطابات الدينية الأخرى، ولم تكتشف الطاقة المفاهيمية القرآنية المجاوزة للعقل التاريخي، والتي لا يمكن أن تُقرأ في ضوء الجدل الميكانيكي والمسطح بين اللوغوس والميتوس، وبين الإنسان والطبيعة، وبين الله والإنسان، إنّما في ضوء جدل مركب؛ جدلية الغيب والإنسان والطبيعة.



أصغر علي إنجنير (1939-2013م)

محمّد حمزة[1]

1- سيرته الذاتية:

أصغر علي إنجنير، مفكّر هندي معاصر وُلِد في مدينة مونباي الهندية سنة (1939م)، وتوفي سنة (2013م)، تعود أسرته إلى طائفة البهرة، وهي من الشيعة الإسماعيلية، وقد تحدّث إنجنير، في سيرة ذاتيّة له كتبها سنة (1999م)[2]، عن طفولته، وعن بيئته التي عاش فيها، وكان أصغر علي شاهداً على ما عانته أسرته من الاستبداد الديني، لاسيما أنّ والده كان تابعاً إلى هذه الطائفة، وقد قاسى من الصراعات الدينية والطائفية في بلده.

كان أصغر علي إنجنير واحداً من أهمّ المفكرين المسلمين المعاصرين في العصر الحديث، وكان له إشعاع فكري داخل شبه القارة الهندية وخارجها، ونال جائزة نوبل البديلة للسلام، مناصفةً مع المصلح الاجتماعي الهندوسي سوامي أغنيفش، وقد أنشأ، وظلّ يدير، إلى تاريخ وفاته، مركز دراسة المجتمع والعلمانية[3]؛ الذي تخصّص، في أنشطته وأبحاثه، في ترسيخ قيم العلمانية، ونشر السلام والحوار بين الأديان.

---

(1) باحث جامعيّ من تونس.

(2) A. A. Engineer: what i believe

(3) Center for study of society and Secularism وموقع هذا المركز هو: http://www.csss-isla.com/

وعلى الرغم من أهميّة هذا المفكّر داخل الإسلام الآسيويّ، فقد ظلّ مجهولاً لدى القارئ العربي المسلم، ولعلّ من العوائق؛ التي تحول دون الاطلاع على ما ينشره هذا المفكّر، وعلى ما ينشر في الإسلام الآسيوي عموماً، عائق الترجمة، لاسيما أن إنجنير، كما عديد المفكرين الآسيويين، يكتبون بلغاتهم المحلّية، أو هم يكتبون في أحسن الحالات بالإنجليزية.

ألّف أصغر علي إنجنير أكثر من أربعين كتاباً نشر جلّها في الهند، وأُعيد طبع بعضها في الولايات المتحدة الأمريكية، وبريطانيا[1]، كما نشر عدداً كبيراً من الدراسات، والمقالات، والبحوث[2].

2- تعريف موجز بمحتويات مؤلفاته:

نقف، في مجمل الدراسات التي كتبها أصغر علي إنجنير، على اهتمام

---

(1) ومن أهمّها:

- Islam and Muslim-Critical Perspectives, Rupa Books, Jaipur; 1985
- Religion and Liberation; Ajanta Books, Delhi, 1989
- Rethinking Issues in Islam, Orient Longman, Mumbai, 1998
- State Secularism and Religion, Ajanta Books, Delhi, 1998
- The Qur'an Women and Modern Society, Sterling publishers, Delhi, 1999
- Rational approach to Islam, Gyan Publishers, Delhi, 2000
- Islam,Women and Gender Justice, Gyan Publishers, Delhi, 2001
- Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam,Mumbai, 2005

(2) عدنا إلى مقالات أصغر علي إنجنير التالية، وقد كتبها بين سنتي 1999م و2008م، وجميعها منشورة على الموقع التالي: http://www.csss-isla.com/

- A. A. Engineer: Islam and Religious Freedom
- Reconstruction of Islam Thought
- Islam, Woman and gender justice
- Islamic world and crisis of Modernism
- A new approach for Islamic world needed
- Meaning of Islamic Worship
- On methodology of understanding Qur'an
- Problems of Identity and existence
- Twenty First Century, Religion and Peace

مكثّف بمسلكين فكريين اثنين؛ أوّلهما انشغاله بمشاكل التحديث التي تعيشها المجتمعات الإسلامية عموماً، والآسيوية منها على وجه التخصيص، وسعيه إلى فهم الروابط القائمة بين واقع هذه المجتمعات السياسي، والاجتماعي، وواقعها الفكري، والثقافي، ودراسة الصلات المعقّدة القائمة بين العالم الإسلامي بمختلف تشكّلاته من جهة، والغرب المتقدّم من جهة ثانية. أمّا المسلك الثاني، فيتّصل بالتفكير في قضيّة النصّ المقدّس، وكيفيات فهمه، ومدى إمكانيّة المواءمة بين الإسلام والحداثة.

قضّى إنجنير حياته يواجه الأصوليات الدينية بقلمه وفكره، لاسيّما أنّه قد عاين بنفسه خطورتها وآثارها في تنامي الحركات الأصولية في الباكستان، وأفغانستان، وإندونيسيا، وفي الصراعات الطائفية التي عرفتها شبه القارّة الهندية، ولم يفتأ، في كتاباته، ينبّه إلى أمرين أساسيّين؛ أوّلهما: الهوّة السحيقة الفاصلة بين ما تدّعيه الأديان جميعها دون استثناء الوفاء للدين من جهة، والممارسة التي تبتعد ابتعاداً كبيراً عن التعاليم من جهة ثانية، والأمر الثاني ما تعمد إليه المؤسّسات الدينية من تغليب الشعائر والطقوس والرسوم الظاهرة على الجانب الروحي المتعالي والسامي.

لذلك، لا يرى مندوحة من جعل الفكر الديني يواجه التحدّيات الحقيقية، فذاك سبيل تجديده. الإسلام، في تقدير أصغر علي إنجنير، لا يتعارض مع الحداثة التي هي صنو الزمن الحديث القائم على التغيير والتجدّد والمعرفة النقديّة الحديثة. من أجل هذه المواءمة لا بدّ في تصوّره من تعريف جديد للدين تكون الأولوية فيه للتجربة الروحيّة الصميمة وللقيم الإنسانية العميقة. أمّا مقاومة الفكر الإسلامي التقليدي للحداثة، أو ما تسمّى (أزمة الحداثة) في المجتمعات العربية والإسلامية، فهي في نظره مسار طبيعي لم يختصّ به الإسلام؛ ذلك أنّ المسيحية قد عرفته بدورها، فلم يكن من الهيّن على المصلحين الدينيّين، من أمثال لوثر، وعلى العلماء كغاليلي، فرض آرائهم على الكنيسة[1].

(1) A. A. Engineer: Islamic World and Crisis of Modernism.

تشكّل كتابات إنجنير مشروعاً شاملاً لتحديث الفكر الإسلامي، وإعادة بناء ركائزه للانخراط الحقيقي في إسلام جديد يجمع في آنٍ بين تعاليم الدين الخالدة ومنتجات العقل الإنساني الحديث، ويتجاوز السائد من الأفكار والتقاليد التي ينتجها العقل الديني التقليدي، فذاك سبيل تحديث الفكر الديني، بعيداً عن ضروب القمع والإكراه؛ التي يمارسها رجال الدين، ويعملون، من خلالها، على فرض وجه واحد للإسلام تغلب عليه الصيغ الطقوسيّة ذات البعد الاجتماعي، والعناصر المغذّية للانتماء الحضاري[1].

إنّ ثراء فكر أصغر علي إنجنير وتنوّعه لممّا يقتضي دراسة ضافية لقضايا عديدة، من بينها الموقف التأويلي الذي يتبناه هذا المفكّر، والآليّات التي يستخدمها في مشروعه النقدي، لاسيما أن اهتماماته الفكريّة تتعدّى حدود النص الديني لتنفتح على مشاغل جديدة لعلّها في صميم ما يطرحه اليوم لاهوت التحرّر. فقد ركّز هذا المفكّر في كتاباته على قضايا الأقليّات وقضايا التحرّر، لاسيما القضايا المتّصلة بالمرأة، كمسألة المساواة بين الجنسين، ورفع ضروب التمييز المسلّطة عليها.

ومن أجل تحقيق مشروعه الفكري، لا يكتفي إنجنير بنقد إسلام الفقهاء، إسلام الشعائر والطقوس والأحكام الفقهية الجامدة؛ بل يعمل على تجذير لاهوت جديد[2] قوامه تجربة روحية عميقة، وقراءة تأويليّة ثوريّة للنص الديني وللتراث عموماً تلتقط العناصر الحيّة فيه، وتعمل على تغيير الواقع الاجتماعي، والقضاء على الظلم والفاقة والتمييز بين البشر.

هذه الروح الاجتهادية المتجذّرة في هموم المسلم الحزين، في القرنين العشرين والحادي والعشرين، هي التي عمل على التقاطها أصغر علي

---

(1) A. A. Engineer: Reconstruction of Islam Thought.

(2) وله كتاب في هذا الشأن:

- Asghar Ali Engineer: Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam. Mumbai. India2005.

إنجنير، وتبلورت، على وجه الخصوص، في مجمل كتاباته النقدية؛ التي طغت عليها روح التجديد، ونقد نزعة المحافظة؛ التي ظلّ الفكر الإسلامي التقليدي يتسربل بها بدعوى الاقتداء بالسلف الصالح في تعاليمهم ورؤاهم، وهي نزعة يجزم إنجنير بأنها لا يمكن أن تصمد في وجه التغييرات الحتميّة؛ التي تصيب العالم الإسلاميّ، وإن على نحو بطيء ومتفاوت من مجتمع إلى آخر، وفي وجه الوعي العلمي بالتراث الديني الإسلامي.

3- مظاهر التجديد في كتاباته منهجاً ومعرفة:

ولرصد مظاهر التجديد في كتابات هذا المفكر، ارتأينا الوقوف عند قضيتين راهنيّتين هما حريّة المعتقد، والموقف من الأحكام التشريعية؛ لنفهم طبيعة الأفق التأويلي الذي تحرّك في فضائه إنجنير؛ ولنسبر مدى تجاوز السقف الذي أوجده الإصلاح الديني، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، ونسبر حدود التجديد في مشروعه الفكري، ولاسيما دفاعه المستميت عن عدم التعارض بين القيم الكونية والقرآن، إن كان يعكس تمثلاً حقيقيّاً للقيم الحديثة من جهة، وللسياق التاريخي الذي تشكّل في ثناياه النظام الفكري والقيمي للمسلمين في القرون الإسلامية الأولى من جهة ثانية، أم أنّ كتابات هذا المفكّر لا تعدو أن تكون تعبيراً عن الضغوط التي تمارسها قوى التغيير الاجتماعي الحديثة، والتي تدفع ببعض المفكّرين إلى تبنّي بعض القيم الغربية الحديثة، والدفاع عنها؛ بل العثور، في أغلب الأحيان، على تبرير قرآنيّ لها.

أمّا في خصوص **قضيّة المعتقد الديني**، فيؤكّد إنجنير مسألتين مركزيّتين لفهم علاقة الإسلام بالقيم الحديثة؛ الأولى ضرورة التمييز في فهم الإسلام بين الدين في جوهره من جهة، وما التبس به من عوارض من جهة ثانية، فالدين الإسلاميّ، في تقديره، رسالة روحيّة سامية تأسست على نصّ اكتسى قداسة لدى المؤمنين به. أمّا الشريعة فاندراج للدين في التاريخ، بما تقتضيه الوضعية التأويلية من توليد اجتهادات بشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها،

واستخراج دلالتها. إنّ هذه الاجتهادات هي التي بلورها الفقه الإسلامي؛ الذي تشكّل على التدريج خلال القرون الإسلامية الأولى. أمّا المسألة الثانية فاختلاف الواقع التاريخي؛ الذي عاش فيه السلف، وفي سياقه تولّدت الشريعة الإسلاميّة بمختلف تجلّياتها عن السياق التاريخي، عن الذي نعيشه اليوم، وتباين القيم التقليدية؛ التي عاش في نطاقها الإنسان قديماً، عن القيم الحديثة التي صارت تتسم بمركزيّة الإنسان، وسيادة القانون المدني[1].

وهو يؤمن بإمكان الدمج بين معطيين يبدوان، في نظر الكثير، متنافرَيْن؛ أوّلهما: الحريّة الدينية بصفتها قيمة مركزيّة في فكر الحداثة تجعل الشخص حرّاً في الاعتقاد أو اللااعتقاد في أيّ ديانة، وثانيهما: الإسلام، وقد شكّل العلماء فيه رؤية مخصوصة للاعتقاد من منظور اصطفائي يرى في الإسلام أفضل الديانات، وفي المؤمن خير الخلق، وفي الإيمان بالإسلام التزاماً لا انفصام عنه[2].

ومن الخطأ بمكان التسليم -في نظر إنجنير- بالتعارض بين الإسلام ومبدأ حريّة الاعتقاد. الإسلام لا يسمح، فحسب، بحريّة الاعتقاد، إنّما يؤكّد هذه الحريّة[3]، وهذا يعني أنّ حدّ الردة تشكّل، وتمّ فرضه على من يغيّر دينه، دون أن يكون مثل هذا الحكم مستمدّاً من التعاليم القرآنية؛ ذلك أنّ القرآن لا يشتمل على آية واحدة تعطي المشروعية لمثل هذه الحدّ. أمّا الحديث الوارد في هذا الشأن[4]، فلا يمكن التسليم بصحّة إسناده، كما يتعيّن تفحّص السياق الذي تلفّظ فيه الرسول بهذا الحديث على افتراض صحّته[5].

لا يكتفي إنجنير باعتبار حدّ الردة لا مستند له من القرآن، وإنّما يرى أنّ حريّة المعتقد تمثّل مبدأ كونياً كان القرآن قد دشّنه بصريح الآية: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ

(1) Engineer: Islam Woman and Gender Justice

(2) A. A. Engineer: Islam and Religious Freedom.

(3) A. A. Engineer: In Islam and Religious Freedom.

(4) حديث «من بدّل دينه فاقتلوه» رواه البخاري (3017 و6926).

(5) Islam and Religious Freedom.

مِن رَّبِّكُمْۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْۚ﴾ [الكهف: 29]، والآية: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكُواْۗ وَمَا جَعَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًاۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾ [الأنعام: 107]، وهذا يعني، بالنسبة إلى المفكّر الهندي، أنّ القرآن كان سبّاقاً إلى ترسيخ مبدأ حرية المعتقد قروناً كثيرة قبل دعوة الحداثيّين والعلمانيين إلى هذا المبدأ[1].

لقد رسّخ القرآن مبدأ مركزياً من مبادئ العقيدة هو مسؤوليّة الإنسان وحريّته في اختيار ديانته، إنّ هذه الحريّة التي شرّع لها الإسلام لا تتّصل، فحسب، بحريّة الإنسان في اعتناق الإسلام؛ بل بحرّيته، أيضاً، في الانسلاخ منه. حرية الضمير، إذاً، لا يمكن أن تكون في نظره في اتجاه واحد «cannot be a one way traffic»[2]؛ أي: في اتجاه الدخول إلى الإسلام؛ بل يجب أن يكون الحقّ مكفولاً، أيضاً، لمن يريد الخروج منه. الاعتقاد مبدأ فرديّ، و(اللااعتقاد) -كما تغيير الديانة- حقّ للفرد يمكنه اللجوء إليه، إذا كفّت الديانة التي يعتنقها عن مخاطبة ضميره[3].

إنّ الحدّ من حريّة المسلم في مغادرة الإسلام واعتناق الديانة التي يرتضيها لا علاقة له بجوهر الديانة، ولشرح هذه الفكرة؛ يقدّم إنجنير تفسيراً اجتماعيّاً وتاريخيّاً لدواعي تشكّل حدّ الردة، فيذهب إلى أنّ هذا الحدّ كان يعكس الحاجات المجتمعيّة؛ التي كانت الدولة في الإسلام في حاجة إليها، كالأمن والاستقرار، لذلك عدّ الخروج من الإسلام معادلاً لمبدأ عصيان الدولة الذي كانت عقوبته القتل. وقد استجاب الفقهاء لحاجة الدولة إلى الاستقرار من خلال مقايستهم خطر الانسلاخ عن سلطة الدولة على خطر الانسلاخ من العقيدة، فبلوروا، تبعاً لذلك، حدّ الردة، وأضفوا لباساً دينياً

---

(1) Engineer: Ibid

(2) Engineer: Ibid.

(3) "One should be free to renounce his/her religion if it ceases to appeal to his/her conscience.... A religion which does not appeal to once conscience or does not form part of once inner conviction can have no meaning for that person", in Islam and Religious Freedom.

عليه. بَيْدَ أنّ مفهومي **(دار الإسلام)**، و**(دار الحرب)**، فقدا اليوم كلّ معقوليّة، فالناس في العصر الحديث صاروا يعيشون في نطاق ديمقراطيات علمانية تضمن لهم حقوقاً متساوية تنصّ عليها الدساتير، من بينها حريّة المعتقد.

ينتهي إنجنير إلى اعتبار الحرّية الدينية مطلباً ملحّاً لا تفرضه المقتضيات الحديثة فحسب، إنّما يستمدّ مشروعيّته من جوهر الدين الإسلامي؛ الذي مثّل ثورة دينية واجتماعية وحتى اقتصادية؛ ذلك أنّه أعطى المجتمع الإنساني نظاماً قيمياً جديداً، ودعّم توق الإنسان إلى التغيير نحو الأفضل[1].

إنّ هذا التوق إلى الارتقاء بالإنسان إلى مرتبة الكمال هو الذي يسند المشروعيّة لكلّ دعوة ترى تهافت حدّ الردة؛ الذي قرّره الفقهاء، وانبتات صلته بالنص القرآني، وضرورة تأسيس مجتمعات حديثة تُبنَى على الحقّ في المواطنة، والحقّ في الحريّة بمختلف وجوهها.

أمّا المسألة الثانية؛ التي نرصد من خلالها معالم التجديد في فكر إنجنير، فموقفه من الأحكام التشريعية، وقد لاحظنا أنّ أنجنير لا ينفكّ يذكّر في دراساته ببشريّة هذه الأحكام، وبتاريخيّتها، وبكونها لا تعكس الإرادة الإلهية؛ بل هي تكشف عن اجتهادات أصحابها، ورؤاهم، وعن السيرورة المعقّدة التي مرّ بها التشريع الإسلامي[2].

الشريعة الإسلامية صاغها الفقهاء، وضمّنوها أحكامهم، وآية ذلك -في نظره- انقسام الإسلام إلى سنّي، وشيعي، وخارجي، واعتزالي، واختلاف المدارس الفقهيّة داخل الإسلام الواحد، يضاف إلى ذلك المجادلات العميقة؛ التي حفّت بتثبيت أصول الفقه، واختلاف المسلمين في مدى حجيّتها، وضبط وجوه تحقّقها، على نحو يعصف بثلاثة منها هي: السنّة،

---

(1) A. A. Engineer: Reconstruction of Islam Thought.

(2) A. A. Engineer Islam, Woman and Gender Justice.

والإجماع، والقياس، كذلك انبناء الشريعة على الحديث النبوي، مع ما يحيط به من علل ومطاعن تمنع من التسليم بحجيّته هو أيضاً.

ينبّه إنجنير إلى البون الهائل؛ الذي يفصل منطوق الرسالة الإلهية عن الأحكام التشريعيّة؛ التي صاغها الفقهاء، والتي كانت متأثّرة بوضعيات بشريّة، شأن هذه الأحكام في ذلك شأن أيّ فكر يتأثّر بالواقع؛ الذي يصدر عنه، ويرى أن الأحكام المتّصلة بأحوال المعاش، مثل أحوال المرأة والرقيق؛ التي نصّ عليها الفقهاء، إنّما تعكس الوضعيّة التي كانت في الواقع الاجتماعي آنذاك، وأنّ موقف العلماء المحافظ والرافض كلَّ تغيير يمسّ هذه الأحكام إنّما يسعى إلى تأبيدها، وإلى خلع صفة التعالي عليها[1].

ويعدّ أنّ الفقه الإسلامي تشكّل خلال القرنين الثاني والثالث، وفي سياق تاريخي كانت المشروعيّة فيه يحتكرها الخطاب الديني، والناطقون باسمه، وهو سياق يختلف جذريّاً عن الذي نعيشه اليوم، بَيْدَ أنّ العلماء يقاومون كلَّ موقف مخالف ومغاير لرؤاهم، ويقدّمون الدعوة إلى تجديد الأحكام التشريعية بصفتها دعوة تتعارض مع الأحكام الدينيّة المطابقة للإرادة الإلهية، وهم، في حقيقة أمرهم، يخفون خوفهم من كلّ تغيير قد يمسّ مصالحهم، ويعملون، بشكل مباشر، كي يحافظوا على الامتيازات التي يتمتعون بها، وعلى مواقعهم الجندريّة[2].

لقد كانت المرأة تابعة للرجل في المجتمعات الذكوريّة، ومن بينها المجتمع العربي والإسلامي القديم، والأحكام الفقهية عكست، بكلّ بساطة، هذه الوضعية الاجتماعيّة، وأضفت عليها المشروعية الدينيّة بوساطة تأويل الآيات القرآنية المتّصلة بالمرأة، على نحو ينسجم مع المعايير الأخلاقية والاجتماعية السائدة عصرئذٍ، ويتماشى مع النظرة القائمة عن المرأة،

(1) Engineer: Islam, Woman and Gender Justice.

(2) A. A. Engineer: ibid.

والمهيمنة آنذاك. هكذا تمّ تجاهل كلّ الإشارات القرآنية؛ التي تحثّ على المساواة بين الرجل والمرأة، إمّا بالقفز عليها، وإمّا بتأويلها على نحوٍ يفرغها من مقاصدها الحقيقية.

يتحدّث إنجنير عن خاصيّة مركزيّة في الخطاب القرآني، هي ذلك "**التوتّر الخلّاق بين الموجود والمنشود**" (a creative tension between what is and what ought to be)، بَيْدَ أنّ هذا التوتّر اختزله العلماء بتغليب سلطة السائد والموجود، وتثبيته، وتمّ من ثَمّ وأدُ الممكنات التأويليّة؛ التي كانت تذهب في اتجاه تغيير أوضاع المرأة نحو الأفضل.

إنّ هذا التوتّر، من منظور هذا المفكّر، لا يمسّ من تعالي القرآن، ومن قدسيّته؛ ذلك أنّ القرآن -وإن كان مصدره إلهيّاً- مرتهن بطبيعة القراءة المجراة عليه، فالقرآن إلهيّ، لكنّ قراءته بشريّة تختلف من قارئ إلى آخر، ومن مذهب إلى آخر. إنّ ما هو بشريّ هو بالضرورة نسبيّ، وما هو نسبيّ يصير، بداهة، قابلاً للتجدّد والتغيير. الشريعة، في نهاية المطاف، تُبنَى على فهم بشري لنصّ إلهيّ، وهي، من ثَمّ، قابلة للتغيّر، بله أنّ عليها أن تقبل التغيّر[1].

إنّ القول بتعالي القرآن لا ينفي احتواءه على تعاليم وثيقة الصلة بالبنية المجتمعيّة السائدة آنذاك لدى العرب. إنّ هذه التعاليم تكشف -في نظر إنجنير- عن القيم الاجتماعية، والعادات القبلية؛ التي كانت تحكم تلك المجتمعات. وكثيراً ما كانت الأحكام الواردة في القرآن لمعالجة الوضعيّات المستجدّة منسجمة معها، وكثير من هذه التشريعات لم يعد من داعٍ اليوم للمحافظة عليها.

لقد أقام إنجنير قراءته للأحكام التشريعية على الترابط الوثيق القائم بين التشريع والواقع التاريخي، وهو ما يُحمَل في تصوّره على ضرورة التمييز في

(1) "Thus the Qur'an is divine and its interpretations are human and what is human admits of change. The Shari'ah, being based on human interpretations of divine word, can, and does admit change" in: Islam, Woman and Gender Justice

وانظر بأكثر توسّعاً مقالة: On Methodology of Understanding Qur'an.

التعامل مع النص القرآني بين ضربين من الآيات؛ **الآيات المعيارية (normative verses)** و**الآيات السياقيّة (contextual verses)**. أما الضرب الأول؛ فآياته أبديّة، وتتعالى على كلّ قراءة سياقيّة، في حين أنّ الضرب الثاني من الآيات لا يُفهم إلا بالرجوع إلى سياق الواقع التاريخي؛ الذي انبثقت فيه هذه الآيات، وعنه أخبرت، وبه اصطبغت.

وهنا ينبّه إنجنير إلى مفارقة خطيرة تتمثّل في كون المفسّرين والفقهاء قد عدُّوا عدداً كبيراً من الآيات؛ التي يخبر فيها القرآن عن المرأة، والتي هي -بالنظر إلى طبيعة الإخبار فيها- آيات سياقية، عدّوها آيات معيارية، وأسندوا إليها، تبعاً لذلك، صفة الأزليّة والثبات، وأهملوا، من ثم، تجذّرها في التقليد الاجتماعي لمجتمع القرن السابع الميلادي.

هكذا ينتهي إنجنير إلى أنّ عديداً من التشريعات؛ التي أباحها القرآن، كانت تشريعات وقتية، مثل حقّ تأديب الرجل لزوجته بالضرب؛ الذي يراه إجراء وقتيّاً منسجماً مع ذهنيّة العرب حديثي العهد بالإسلام، أو إباحة تعدد الزوجات؛ الذي يراه إجراء محدوداً ووقتيّاً دعا إليه ارتفاع عدد الأرامل واليتامى بفعل الغزوات، وإجراء ثوريّاً إن نحن استحضرنا السائد لدى العرب من عادة الإكثار من النساء، مع الدعوة إلى الاكتفاء بأربعة، وإلى العدل بين كلّ الزوجات، بَيْدَ أنّ العلماء هم الذين ثبّتوا سلطة الموجود، وأهدروا، من ثَمّ، الممكنات التأويلية التي يتيحها القرآن لصالح المقتضيات التي فرضتها عصورهم.

إنّ هذه القراءة النقديّة؛ التي يقدّمها إنجنير، لا تخلو من طرافة، فهي تخلخل مسلّمات التأويلية القديمة فيما تنتهي إليه من ضرورة التمييز، في الخطاب القرآني، بين ما هو خالد وأزلي، ويخاطب كلّ المجتمعات، على اختلاف أعراقها وأجناسها، وتباين عاداتها وسلوكاتها، وما هو ثقافي متحوّل بالضرورة كان متّصلاً بمجتمع الدعوة، وصارت صلته بمجتمع اليوم، وبمشاغل المسلم الحديث، صلة باهتة؛ بل هي منقطعة لاسيما في

المجتمعات التي تعيش إسلاماً يبتعد، بقدر كبير أو صغير، عن المجتمع الذي أخبر عنه الفقهاء، وخصّصوا له أحكامهم.

يسحب إنجنير هذا الموقف على الأحاديث النبوية، فما صحّ منها لا يخرج، في دلالاته ومعانيه، عن الإطار المجتمعي؛ الذي عاش فيه الرسول، والمجتمع الإسلامي الأول، وكذلك شأن الأحاديث المتّصلة بتفسير القرآن؛ ذلك أنّ الرسول لم يكن ليفهم القرآن خارج المعطى السياقي بمحدّداته الاجتماعية واللسانيّة[1].

أمّا الفقه الإسلامي، فهو منتج تاريخي بامتياز استطاع أن يهضم التمثّلات، والمواقف، والرؤى، المتصلة بالإنسان، كما العادات والأعراف؛ التي كانت سائدة في القرون الإسلامية الأولى، والتي تشرّب بها الفقه الإسلامي، ووجّهت تشريعات الفقهاء وأحكامهم.

وهكذا، فإنّ قطع السبيل اليوم أمام الذين يدّعون أنّ الأحكام التشريعية ثابتة لا تتغيّر، إنّما هو بالبرهنة على نسبيّتها، وتاريخيّتها، وإمكان تغيرها بتبدّل الظروف التي ولّدت وجودها، وهذا يعني -في نظره- أنّ الضمير الإنساني ضمير متحوّل، والقيم الأخلاقية والاجتماعية تتعدّل وتتكيّف، وفق رؤية الضمير الإنساني لها.

إنّ شرط الإصلاح الديني -في تقدير أنجنير- يكمن في إعادة تأويل القرآن، باستحضار سياق تاريخي جديد، مثلما استحضر القدامى سياقهم التاريخي في تعاملهم مع القرآن، وهي دعوة تؤسّس، بالضرورة، في تقدير هذا المفكّر الهندي لخطاب ديني جديد.

4- ملاحظات نقديّة:

تمثل قراءة أنجنير محاولة جادة وجريئة للتفكير في الدين، وقراءة شاملة لمناحي الفكر الإسلامي؛ تجمع بين القراءة التاريخية للشريعة الإسلامية،

(1) A. A. Engineer: On Methodology of Understanding Qur'an.

والتأمّل الرصين في المقتضيات المعرفية الحديثة؛ التي يتعيّن على المسلم في العصر الحديث الانخراط فيها، فقد دعا هذا المفكّر إلى إعادة النظر في المسلّمات الدينية؛ التي تلقي بثقلها على المسلم في العصر الحديث، وأكّد تاريخيّة الأحكام الفقهية، واستجابتها لحاجات المسلمين القدامى، وعدم قدرتها، في المقابل، على تقديم إجابات مقنعة للضمير الديني الحديث. كما دعا إلى مسؤولية الإنسان وحريته في أن يصدع برأيه دون خوف على نفسه من دعاوى التكفير، وإقامة حدّ الردة.

لا نرى إنجنير غريباً عن روح الفكر الاجتهادي؛ الذي انبثق في الفكر الإسلامي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده، وتلميذه رشيد رضا، حين أكّدوا ضرورة الإصلاح الديني، وقالوا بتبرئة الإسلام من مسؤولية التخلّف الذي أصاب المسلمين، وتبرئة القرآن من الجمود الذي خيّم عليه، واعتبار أنّ التخلّف -كما الجمود- من فعل تأخّر المسلمين ومجافاتهم لروح القرآن. فكتاباته، في وجه من وجوهها، تنطق بها، وإن تسربلت بلبوس جدّة الطرح. إنه يؤكّد باستمرار، من خلال حديثه عن الروح الديناميكية الكامنة في القرآن، قدرةَ هذا النصّ على استيعاب مقتضيات العصر، وكثيراً ما يعيب على المفسّرين تقصيرهم في فهم القرآن، ووقوفهم عند المستوى الأول؛ أي: المستوى الزمني لا يتعدّونه.

إنّ القراءة التي يقدّمها إنجنير، والتي تحاول توسيع أفق الاجتهاد الذي يتحرّك في نطاقه الفكر الإسلامي الحديث، باستحداث قراءةٍ ثوريّة للقرآن تسعى إلى التقاط (الروح الديناميكيّة للقرآن)، تتشابه -في رأينا- إلى حدّ كبير مع القراءة السهميّة؛ التي دعا إليها محمد الطالبي، وسعى إلى تطبيقها على القضايا نفسها؛ التي يهتمّ بها إنجنير، والتي مدارها على مصالحة المسلم في العصر الحديث مع القيم الحديثة، مثلما نرى في مفاهيم (الآيات الظرفية)، و(الآيات الأبدية)، و(الآيات السياقية)، و(الآيات المعيارية)؛ التي يوظفها

إنجنير، تقاطعاً واضحاً مع المنهجية؛ التي اعتمدها المفكّر السوداني محمود محمد طه في تقسيم القرآن إلى آيات فروع، وآيات أصول؛ الأولى آيات وقتيّة ويمثّلها القرآن المدنيّ، وقد كانت صالحة لمجتمع الدعوة الذي نزلت فيه، والثانية أبديّة، وتشمل الآيات المكية؛ التي يعدُّها طه صالحة للعصر الحديث.

تسعى هذه القراءات جميعاً، في وجه من وجوهها، إلى الانخراط في تجديد قراءة القرآن عبر البحث فيه عمّا هو جوهري ثابت في القرآن، وترك ما هو عرضيّ زائل مرتبط بالتاريخي والظرفي، وذلك خيط واصل بينها، غير أنّ لكلّ قراءة منها في تقديرنا مفاتيحها، وخصائصها، وحدودها الإجرائية والمعرفيّة.

بَيْدَ أنّ تحمّس أصغر علي إنجنير لإثبات (براءة القرآن) من الأحكام التي ضمّتها الشريعة الإسلاميّة، كثيراً ما يوقعه في منازع تبريريّة؛ بل، أحياناً، في قراءة متضاربة في منطقها الداخلي، من ذلك أنّه يعدّ أنّ مقاصد القرآن الحقيقية هي الوصول إلى المساواة التامة بين الرجل والمرأة اعتماداً على الآية: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ﴾ [البَقَرَة: 228]، ساكتاً عن باقي الآية ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ﴾ [البَقَرَة: 228]؛ التي لا تستجيب، في دلالتها الظاهرة، لمبدأ المساواة التامّة بين الرجل والمرأة.

إنّ ما يعمد إليه إنجنير، في قراءته الانتقائية للآية، هو الوجه الآخر لما قام به عموم المفسّرين، ففي حين أنّهم أقاموا تأويلهم المثبّت لأفضلية الرجل على المرأة على عبارة (الدرجة)، وتفنّنوا في إسنادها شتّى الدلالات المتّصلة بالاختلافات الاجتماعيّة، والنفسيّة، والبيولوجيّة بين الرجل والمرأة، فقد بنى إنجنير تأويله المدافع عن مبدأ المساواة بين الجنسين اعتماداً على المقطع القرآني ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ﴾ [البَقَرَة: 228].

إنّ قراءة إنجنير السالفة الذكر لا تخلو من إسقاط؛ ذلك أنّها تتبنّى مفهوم المساواة المُستقى من المنظور العلماني، ومن فكر الأنوار، وتحاول أن

تسقطه على تجربة الإسلام، دون إدراك الهوّة بين المفهوم القرآني لـ (مساواة)، والمفهوم الحديث للمصطلح نفسه.

من جانب ثانٍ، لا يسحب إنجنير النتيجة؛ التي توصّل إليها، والقائلة باشتمال القرآن، في مستوى (**المنشود**)، على المساواة الكليّة بين الرجل والمرأة، على المساواة بينهما في الميراث، فهو يذهب إلى أنّ ما في الآية (11) من سورة النساء، من عدم المساواة بينهما في الميراث يجب تنزيله في سياقه التاريخي لمجتمع الدعوة، باعتبار أنّ المهر كان يعوّض في السابق نقصَ ميراث الأنثى عن الذكر، وباعتبار أنّ المرأة لم تكن مدعوّة إلى الإنفاق.

غير أن إنجنير لا يخوض في إمكان القول بالمساواة بين الرجل والمرأة في الميراث في ضوء المنشود؛ الذي يروم القرآن الوصول إليه، وكذلك في ضوء ما يفرضه الواقع اليوم من تغيّر عديد المعطيات، مثل عمل المرأة خارج البيت، ومساهمتها في الإنفاق، وفي تحمّل أعباء الأسرة على نحو مساوٍ للرجل.

إنّ تهيّب إنجنير من الولوج إلى مناطق محظورة في النص القرآني؛ لا يفسّر -في تقديرنا- بثقل الموروث الديني فحسب، إنّما قد يفسّر، أيضاً، بوطأة الأعراف والعادات المحليّة في الإسلام الآسيوي.

إنّ ما نلاحظه أن إنجنير -وإن حاول باحتشام إعادة النظر في مبدأ قدسيّة القرآن- وقف عند عتبة فهم القرآن لا يتخطّاها، واكتفى بسقف تأويلي كان منتهاه النقد الذي وجّهه صوب ما عدّه منتجات إنسانية بشريّة قابلة للنقد، وإعادة النظر فيها.

5- قائمة ببليوغرافية في الدراسات حول أصغر علي إنجنير:

- محمد حمزة، **محاولات تجديد الفكر الإسلامي الحديث - المفكّر الهندي أصغر علي إنجنير أنموذجاً**، ضمن كتاب جماعي عنوانه (**أعمال مهداة إلى الأستاذ عبد المجيد الشرفي**)، تونس، كانون الأول/ ديسمبر، (2010م).

- Asghar Ali Engineer: Scholar with a mission, in Progressive Dawoodi Bohras, www.dawoodi-bohras.com/about_us/people/engineer

- Asghar Ali Engineer: in The right Livelihood Award; http://www.rightlivelihood.org/

- Centre for Study of Society and Secularism. www.csss-isla.com



حسن حنفي (و 1935م)

د. سامح محمّد إسماعيل(1)

يعدّ حسن حنفي، بإنتاجه الضخم، وطروحاته المتنوّعة، أحد أبرز المحطّات الفكرية؛ التي توقّف عندها العقل العربي طويلاً، بالرؤية، والنقد، والتحليل، حيث شغل مساحات واسعة، وأثار جدلاً كبيراً بالاتفاق، أو الاختلاف معه، والأسطر الآتية محاولة لسبر أغوار عوالم حسن حنفي الفكرية، على اتساعها، سعياً إلى تقديم تصوّر يوضّح الوضع الإشكالي العامّ، من خلال مؤلّفاته؛ التي أثرت الساحة الفلسفية والسياسية لنحو نصف قرن من الزمان.

1- السيرة الذاتيّة:

وُلِد حسن حنفي في القاهرة عام (1935م)، وتدرّج في المراحل التعليمية المختلفة حتّى تخرّج في جامعة القاهرة، حيث حصل على درجة الليسانس عام (1956م)، وكان قد انضمّ -حسب قوله- إلى تنظيم الإخوان المسلمين في مرحلة الثانوية والجامعة، وانخرط في نشاط الجماعة، حيث كان زميلاً للمرشد السابق مهدي عاكف في شعبة باب الشعرية، لكنّ حالة من التحوّل الفكري انتابته، ولم يستطع سوى الاستجابة لها، متّجهاً نحو اليسار، ثمّ سافر حسن حنفي إلى فرنسا لاستكمال دراساته العليا، حيث

---

(1) باحث من مصر.

حصل على درجة الدكتوراه من جامعة السربون عام (1966م)، وبعد حصوله على الدكتوراه عاد إلى مصر، حيث عمل مدرّساً في قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة عام (1967م)، ثمّ أستاذاً مساعداً عام (1973م)، كما قام بالتدريس أستاذاً زائراً في جامعة تمبل بفيلادلفيا عام (1971م) حتّى عام (1975م).

حصل، بعد ذلك، على درجة الأستاذية عام (1980م)، وفي عام (1982م)، عمل أستاذاً في كلية الآداب بفاس في المملكة المغربية، واستمرّ في العمل فيها حتى عام (1984م)، كما عمل أستاذاً زائراً في جامعة طوكيو اليابانية (1984-1985م)، ومستشاراً علمياً لجامعة الأمم المتحدة في طوكيو (1985- 1987م)، وفي عام (1988م)، أصبح رئيساً لقسم الفلسفة في جامعة القاهرة، ومنذ عام (1995م) وهو يعمل أستاذاً متفرغاً في قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة، كما شغل منصب السكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية، التي تمكّنت، بفضل جهوده، من استعادة مكانتها العلمية، لتصبح نقطة التقاء للمشتغلين والمهتمين بحقل الفلسفة في مصر، بعد فترة من السُّبات الطويل.

2- إطلالة على المحتوى الفكري لمؤلّفات حسن حنفي:

بدأ الدكتور حسن حنفي مسيرة عطائه الفكري انطلاقاً من التراث الإسلامي، فقد بدأ أعماله العلمية بنشر كتاب (**المعتمد في أصول الفقه**) لأبي الحسين البصري، وهو الكتاب الذى صدر في جزأيْن، في دمشق (1964م)، ثمّ التفت الدكتور حسن حنفي نحو التراث والفكر الغربي ليتزوّد منه، ويزوِّد المكتبة العربية بترجماته، وأهمّها:

- نماذج من الفلسفة المسيحية (الإسكندرية 1968م).
- رسالة في اللاهوت والسياسة - سبينوزا (القاهرة 1973م).
- تربية الجنس البشري - لسنج (القاهرة 1977م).

- تعالي الأنا موجود - سارتر (القاهرة 1977م).

انطلق، بعدها، حسن حنفي لينهمك في قراءة التراث الإسلامي، من خلال مجموعة من أعماله، من أبرزها:

- التراث والتجديد (القاهرة 1980م).
- من العقيدة إلى الثورة/ خمسة أجزاء (القاهرة 1988م)
- الدين والثورة في مصر/ ثمانية أجزاء (1989م).
- من النقل إلى الإبداع/ تسعة أجزاء (1999م).

تميّز حسن حنفي بغزارة الإنتاج، حتى داعبه المشتغلون بالتراث والفكر الإسلامي بأنّ مؤلفاته فاقت، في حجمها، مؤلّفات القاضي عبد الجبار المعتزلي، صاحب موسوعة: **(المغني في أبواب التوحيد والعدل)**، الذي اشتهر دوماً بضخامة أعماله، ومع ذلك، تنوّعت الاتجاهات الفكرية عند حسن حنفي؛ الذي لقّب نفسه بالفقيه القديم، لتشتمل، إلى جانب قراءته المسهبة للتراث العربي، على قراءة التراث الأوربي، في محاولة لوضع الفكر الأوربي في سياقه الخاصّ:

- في كتابه **(مقدّمة في علم الاستغراب)**، يسعى لبيان الارتباط الموضوعي بين الفكر الأوربي وموقعه الجغرافي، في مقابل كلّ فكر إنساني آخر، وقد أكّد الدكتور حسن حنفي، في كتابه هذا، ضرورة أن نُخضِعَ الغربَ للدراسة من منظور (الذات)، مثلما أخضَعَنَا الغربُ للدراسة من منظوره هو، باعتباره يمثّل (الآخر)، وانطلاقاً من هذه الزاوية، جاءت مجموعة من مؤلفاته في السياق نفسه، مثل:

- حوار المشرق والمغرب (القاهرة 1990م).
- الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي (القاهرة 1998م).
- حوار الأجيال (القاهرة 1998م).

ومن دراساته المتخصّصة في مجال الفكر والسياسة:

- دراسات إسلامية (القاهرة 1982م).
- دراسات فلسفية (القاهرة 1987م).
- هموم الفكر والوطن/ جزآن (الإسكندرية 1997م).
- جمال الدين الأفغاني (القاهرة 1998م).

كما صدر له بالإنجليزية:

- الحوار الديني والثورة (القاهرة 1977م).
- الإسلام في العصر الحديث/ جزآن (القاهرة 1995م).

وبالفرنسية:

- مناهج التفسير القرآني (باريس/ القاهرة 1965م).
- تأويل الظاهريات (باريس/ القاهرة 1966م).
- ظاهريات التأويل (باريس/ القاهرة 1966م).

وقد حظيت أعماله بدراسات متخصّصة صدرت في كتب مستقلة في دول العالم المختلفة، منها:

- الأنا والآخر/ د. أحمد عبد الحليم (القاهرة).
- التراث والغرب والثورة في فكر حسن حنفي/ ناهض حتّر (الأردن).
- اليسار الإسلامي/ محسن الميلي (تونس).
- اليسار الإسلامي (بالإنجليزية) أشيمو زاكي (الجامعة الدولية/ اليابان).
- اليسار الإسلامي (باللغة الأندونيسية).

بالنسبة إلى الرسائل العلمية، فقد نُوقِشَ في جامعات مصر، والعالم، أكثر من خمس عشرة رسالة ماجستير ودكتوراه، دارت حول فكر الدكتور حسن حنفي وإسهاماته العلمية، بين محلّل، ومفسّر، وناقد، وكانت أولى

تلك الرسائل رسالة دكتوراه بعنوان: **(تحرير الإنسان عند حسن حنفي)** للباحث مارين فندن من الجامعة الحرّة (أمستردام) (1984م)[1]، وهناك، أيضاً، دراسة بعنوان: **(الأصالة والمعاصرة في فكر حسن حنفي - تحليل ونقد)**، للباحث الأردني ناهض حتّر، (1986م).

وعلى الجانب الآخر، تصدّت رسائل علمية لفكر حسن حنفي بنوع من العداء الإيديولوجي، منها رسالة دكتوراه نُوقشت في قسم العقيدة في جامعة أمّ القرى بالمملكة السعودية، بعنوان: **(حسن حنفي وآراؤه الاعتقادية والفكرية)** للباحث فهد القرشي، والدراسة، في مجملها، تمثّل هجوماً حادّاً على فكر حسن حنفي، حيث اتّهمه الباحث بنقل المعركة إلى داخل التراث الديني بعد الانتساب إليه، يقول: «بادر حسن حنفي بإعلان انضوائه تحت راية الإسلام، ليس هذا، فحسب، بل عدّ نفسه متحدثاً رسميّاً باسمه وفقيهاً من فقهائه، ومجدّداً لهذه الأمّة أمرَ دينها، ثمّ أخذ في هدم تراثها من داخله، وتقويض أركان إيمانها»[2]، واستخدم الباحث منهاجية دفاعية تقليدية، محيلاً فكر حسن حنفي على المشروع الغربي الذي يهدف إلى هدم الإسلام، فهو في رأيه: «مفكّر شيوعيّ ماركسي لا يؤمن بالغيب، بمعنى أنّه لا يؤمن بالله، ولا بملائكته، ولا بكتبه، ولا برسله، ولا باليوم الآخر، ولا بالقدر، وقد سار في مؤلفاته على أنسنة الدين وعقلنته، مقتدياً، في ذلك، بمجموعة من فلاسفة التنوير الملاحدة، من أمثال: فويرباخ، وسبينوزا، ولسنج، وبرجسون، وهيجل، وكيركجارد، وسارتر، وغيرهم»[3]، وهو الأمر نفسه الذي اتبعه الباحث سعيد بن ناصر الغامدي؛ الذي حصل على الدكتوراه من

(1) للمزيد انظر: الشامي، السيد، مشروع إعادة قراءة التراث، حسن حنفي، ملتقى ابن خلدون للعلوم والفلسفة والأدب، ع 13، شباط/فبراير، 2010م.

(2) القرشي، فهد، ملتقى أهل التفسير، عرض بأهمّ منطلقات رسالته للدكتوراه حول فكر حسن حنفي، 10 كانون الثاني/يناير، 2011م http://vb.tafsir.net/tafsir24349/ .

(3) القرشي، فهد، ملتقى أهل التفسير، عرض بأهم منطلقات رسالته للدكتوراه حول فكر حسن حنفي، 10 كانون الثاني/يناير، 2011م http://vb.tafsir.net/tafsir24349/ .

جامعة الإمام محمد بن سعود، برسالته المعنونة: (**الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها - دراسة نقدية شرعية**)، والدراسة عبارة عن منشور دعوي مشحون بأحكام نهائيّة بالتكفير والإلحاد.

3- مظاهر التجديد عند حسن حنفي بين النقد والتحليل:

اعتمدت طروحات تجديد الفكر الديني، عند حسن حنفي، على منطلقات عديدة، كان أهمّها محاولة إعادة بناء التراث وفقاً لحاجات الواقع، وما ترتّب عليه من تجديد علم أصول الدين، بالإضافة إلى صياغة مشروعه الإيديولوجي (اليسار الإسلامي)، في محاولة للتوفيق بين التيارات الفكرية المتباينة، ويمكن أن نرصد المنطلقات الرئيسة عند حسن حنفي في المحاور الآتية:

3-1- النزعة التأويلية عند سبينوزا نقطةَ انطلاق:

يمكن القول إنّ نقطة الانطلاق في مشروع حسن حنفي، فيما يتعلق بتجديد علم أصول الدين، قد بدأت مع ترجمته لكتاب سبينوزا (**رسالة في اللاهوت والسياسة**) عام (1973م)، والكتاب عبارة عن دراسة تاريخية للأناجيل، ويُعدّ علم النقد التاريخي للكتب المقدّسة أحد المناهج العلمية؛ التي وضعتها الفلسفة الحديثة، وهو ما عدّه حسن حنفي أحد أهمّ مكاسب الحضارة الأوربية، انتصاراً للعقل في القرن السابع عشر؛ قرن سبينوزا، وإخضاع الطبيعة له، حيث لا فرق بين الظاهرة الطبيعية والنص الديني، فكلاهما يخضع للعقل وقواعده[1].

لم يقف حسن حنفي عند قراءة سبينوزا، فحسب، بل قام باستدعائه محاولاً إسقاط المادة التي عمل عليها، وإحلال مادة أخرى محلّها، مع الإبقاء على المنهج نفسه؛ أي: إسقاط التراث اليهودي، وإحلال تراث ديني

(1) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، دار الطليعة، بيروت، 1981م، ص18.

آخر، هو التراث الإسلامي، وكان سبينوزا نفسه يودّ تعميم تحليلاته على الديانات الأخرى[1]؛ فرسالة سبينوزا -في نظره- دراسة لمصير الوحي في التاريخ[2]، حيث يرى أنّ النقد التاريخي للكتاب المقدّس سابق على الإيمان بالمصدر الإلهي للكتاب، وهو الضامن لصحته من حيث كونه وثيقة تاريخية تحتوي على الوحي الإلهي، وتحتاج إلى تحقيق تاريخي مضبوط، ومن ثَمّ يعارض سبينوزا وجهة النظر التقليدية المحافظة التي تؤمن بألوهية الكتاب قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخي عليه[3].

من هنا، فإنّ نقطة الانطلاق لفلسفات التنوير تكمن أساساً في تحليل الشعور الديني بأبعاده الثلاثة: الشعور التاريخي، والشعور الفكري، والشعور العملي[4]، وهو ما حاول حسن حنفي تطبيقه في مسعاه لإعادة تأسيس إشكالية النهضة وفقاً لمعطيات الواقع ومشروطيّاته.

انطلق حسن حنفي ليؤسّس مشروعه الفكري؛ لإعادة بناء علم أصول الدين، مرتكزاً في منهجه على النزعة التأويلية السبينوزية، ومعتمداً على فلسفات الوعي الظاهراتية/ الهيجيلية - الماركسية، وهو ما تبدّى بوضوح في تحليله لظاهرة الوحي، وفي مشروعه الإيديولوجي حول اليسار الإسلامي، وهو ما سنتعرّض له بشيء من الإيضاح والتحليل.

3-2- ظاهرة الوحي بين الواقع والتاريخ:

حاول حسن حنفي، في تعاطيه مع علم أصول الدين، توظيف منهج التفسير الاجتماعي/ التاريخي، وهو ما تجلّى بوضوح في تحليله لظاهرة الوحي، من خلال قيامه بتفكيك نظرية المعرفة التقليدية في علم أصول الدين، التي ترتكز -في رأيه- على محورين: الأول يجعل الإيمان وسيلة

(1) المرجع السابق نفسه، ص7.
(2) المرجع السابق نفسه، ص12.
(3) المرجع السابق نفسه، ص21.
(4) المرجع السابق نفسه، ص26.

للمعرفة، والإيمان هنا فعل أولي لا يسبقه فعل آخر، يقبل ولا يرفض، يُسلّم به، ولا يعترض عليه، يأخذ ولا يعطي، والثاني هو النظر في تبرير الإيمان، وفهمه، دون نقده وتمحيصه، وهذا ما يصفه بـ (موقف اليمين)، فالتسليم يؤدي إلى الطاعة والرضا بما يعطي الشعب من حقائق عليه قبولها، من الطاعة للأمراء، إلى الانقياد للحكّام، إلى التسليم بالوضع القائم والاستكانة والخضوع له[1]، وهو ما أدّى إلى بناء نمط حياة يراه قد استبعد وجود الإنسان وذاتيّته؛ ليصبح موضع قهر من السلطة، والمجتمع، والأسرة، فلا مجال للفردية، إلّا في صورة شذوذ، أو انحراف، أو ادعاء.

ويرصد حسن حنفي هذا الغياب الإنساني، من خلال اختراق علم أصول الدين، وتقديم رؤية جديدة لمفهوم الوحي[2]، حيث دخل الله بصفاته وأفعاله طرفاً في كلّ المشاكل الإنسانية والطبيعية، ووُضعت المسائل كلها وضعاً لاهوتيّاً، فمسألة خلق القرآن، مثلاً، وُضعت وضعاً خاطئاً -في رأيه- بجعل الله طرفاً فيها، في حين «أنّ الوحي كلام موجود، مقروء ومسموع، متلوّ ومحفوظ، يحتوي على تصوّر للعالم بعد فهمه، وعلى باعث على السلوك بعد ممارسته، فهو -في رأيه- موضوع مادي، وليس صفة مطلقة لذات مشخّصة»[3].

وفي محاولة لإعادة تأسيس هذا العلم (علم أصول الدين) بشكل يتماهى والواقع، وينحاز للإنسان في ثورة على كلّ المنهاجيات، والمفاهيم، والمصطلحات القديمة؛ جاء موقف حسن حنفي، وهو ما تجلّى بوضوح في كتابه **(من العقيدة إلى الثورة)** بأجزائه الخمسة، حيث يبدو منحازاً للإنسان

---

(1) حنفي، حسن، اليمين واليسار في الفكر الديني، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ودار الثقافة الجديدة، القاهرة، ص7.

(2) حنفي، حسن، لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم، دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1981م، ص394.

(3) حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة (مج1)، دار التنوير، بيروت، 1988م، ص86.

من اللحظة الأولى، فالوحي -في رأيه- قصد موجّه نحو الإنسان، يعطيه نظاماً لحياته ومعاشه[1]، والكلام هو الوحي الذي بين أيدينا، وهو قصد من الله إلى الإنسان، «فالوحي، إذاً، كلام الله بلغة الإنسان، وبهذا المعنى يكون مخلوقاً؛ أي: أنه أرسل إلى الإنسان، هذا هو الخلق الطبيعي أو الإنساني، وهو يتحقّق -في رأيه- عندما يتحوّل كلام الله إلى الإنسان، وإلى الطبيعة، مثله مثل حكمة البشر التي تخلد الجماعات والشعوب من خلالها في مأثوراتها، وحِكَمِها، وأمثالها، وقصصها، وسيرة أبطالها»[2].

ويؤكد حنفي أنّه «إذا كان الإيمان بالله يدخل في العقليات في أصل التوحيد، والقضاء والقدر في أصل العدل، واليوم الآخر في المعاد، والرسل في النبوة، لم يبق إلّا الكتب، وهي الموضوع الحِسّي الوحيد المنقول من جيل إلى جيل، والإيمان بالكتب، إذاً، أقرب الموضوعات إلى الحِسّ، وأبعدها عن الغيب، كتب الوحي، أو كتب التاريخ والآثار، والكتاب في متناول الإنسان، يمسكه بيده، ويقرؤه بلغته، ويفهمه بعقله، ويحقّقه بفعله، الكتاب، إذاً، هو مضمون النبوة الحسّي العملي، وهو مجرّد وسيلة، وليس غاية، مجرّد أداة وليس هدفًا»[3]، ومن ثَمّ فإنّ حركة المحتوى دائمة، وهي حركة دينامية تنتمي إلى الزمان والمكان، ليست غريبة عن الإنسان وواقعه؛ بل هي متجذّرة فيه.

والوحي، عند حسن حنفي، يعلن، في آخر مراحله، استقلال الإنسان عقلاً وإرادة، دونما حاجة إلى تدخّل خارجي في عقله، أو في إرادته، من أجل الحصول على معرفة، أو تحقيق فعل[4].

وحين يتحدّث حسن حنفي عن القرآن فإنّه يفصل بين طبيعة القرآن نفسه، وطبيعة الرسول المبلغ له، فصدق القرآن وإعجازه لا يتوقّفان -في رأيه- على

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص93.
(2) حنفي، حسن، العقيدة والثورة، مج2، ص464-465.
(3) حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، مج4، ص279.
(4) حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، مج1، ص97.

معجزة خارجية تقع على يد النبي، لتثبت صدقه، ففي رأيه؛ إذا كان هناك وضوح في الرسالة، وإذا اشتمل الوحي على البرهان، فإنّ ذلك راجع إلى طبيعة الرسالة والوحي، وليس إلى فعل المبلِّغ، فالوحي -في نظره- واضح بطبيعته، والرسالة بطبيعتها عقلية، وكلاهما يشتمل على البرهان الداخلي، والوضوح النظري للإعلان والبلاغ، ومن ثمّ، التصديق لا يحتاج إلى معجزة؛ لأن المعجزة برهان خارجي، في حين أنّ الوضوح النظري برهان داخلي، ومن ثَمّ، القرآن ليس معجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة؛ بل بمعنى موضوعية الفكر، من ناحيتَيْ المضمون والشكل، والتصديق بالفكر، والإحساس بأسلوب التعبير، ورؤية المعنى والاتصال المباشر باللفظ[1]. ويستعمل هنا لفظة (الوحي) كشيء مادي صرف؛ أي: المُدوّن في كتاب معيّن، وهو القرآن، ومن ثمّ هو موجود، ليس في حاجة إلى إثبات[2]، فالوحي «بمجرّد نزوله يصبح علماً إنسانيّاً، ويتحوّل، بمجرّد قراءته وفهمه، إلى علوم إنسانية»[3].

لقد حاول حسن حنفي أرْضَنَة النصّ المفارق، ووضعه في قالب إنساني «وبما أنّ الوحي موضوع مادي فإنّه قد يتغيّر من كونه مادة لاهوتية إلى مادة اجتماعية، ومن علاقات غيبية إلى علاقات مرئية، والخلاصة أنّ الوحي مجموعة مواقف إنسانيّة نموذجية تتكرّر في كلّ زمان ومكان»[4]، فـ «الإنسان عالم قادر حيّ سميع بصير متكلم مريد بالحقيقة»، والله «كذلك بالمجاز حرصاً على التنزيه، وحفاظاً على التعالي»[5]، والوحي من حيث هو كلام مكتوب بلغة البشر، فلا يهمّ الكاتب -في رأيه- لأنّ الشخص خارج نطاق السؤال.

(1) عطية، أحمد عبد الحليم (إعداد)، جدل الأنا والآخر - قراءات نقدية في فكر حسن حنفي، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، 1997م، ص47.
(2) حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، مج1، ص539.
(3) المرجع السابق نفسه، ص262.
(4) المرجع السابق نفسه، ص86-87.
(5) حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، مج2، ص67.

ويصل حنفي إلى الحقيقة المجردة، وهي أنه لا يوجد أمامنا إلا الكلام، والكلام مكتوب بلغة معيّنة تُطبق عليها قواعد هذه اللغة لفهمه، ويتمّ التعبير عن الكلام، أحياناً، بالصورة الفنية؛ أي: بتشبيه إنساني خالص[1].

وعليه، فإنّ الوحي علم مستقلّ بذاته يستنبطه الإنسان، ويضع قواعده وأصوله، لا هو بعلوم الدين، ولا هو بعلوم الدنيا؛ بل هو علم المبادئ الأولىٰ التي تقوم عليها العلوم جميعاً، وهي مبادئ طبيعية شعورية ووجودية في آنٍ واحد[2]، وهو، أيضاً «مجموعة من الصور الإنسانية الخالصة، لاسيما بأسلوب التعبير والمخاطبة، دون وصف لواقع؛ بل للإيحاء به، وتوجيهه»[3].

لقد تجاوز الوحي، عند حسن حنفي، تلك الصورة النمطية التقليدية؛ ليصبح مجموعة من البواعث؛ التي تبعث على النشاط، وتدفع إلى الحركة، وليست مجموعة من العقائد الجاهزة للإيمان والتسليم بها[4].

ويتكيّف الوحي -في رأيه- حسب خيال الأنبياء وقدراتهم، كما تكيف، بعد ذلك، حسب معتقدات الحَوَاريين، والدعاة، وأساليبهم في نشر الدعوة، ويختلف الأنبياء فيما بينهم حسب خيالهم، وطبعهم، ومعتقداتهم، وآرائهم، «فالنبي الفرح تُوحى إليه الحقائق بحوادث سعيدة، والنبي الحزين تؤيّده آيات حزينة، والنبي ذو الخيال المرهف تُوحى إليه الأشياء بصور ناعمة رقيقة، والنبي الريفي يُوحى إليه بصور ريفية، والنبي الجندي يُوحى إليه بصور عسكرية، والنبي رجل البلاط يُوحى إليه بصور ملكية، ويختلف الأنبياء فيما بينهم، حسب معتقداتهم في السحر والتنجيم، فتوحى إليهم الموضوعات السحرية، كما أوحيت للمجوس ولادة المسيح، ومن يؤمنون بالكهانة

(1) المرجع السابق نفسه، ص561.
(2) حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، مج 4، ص36.
(3) حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، مج2، ص464-466.
(4) لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، 1981م، ص121.

والعرافة يُوحى إليهم في أمعاء الضحايا، ومن يؤمنون بحرية الاختيار يُوحى إليهم أن الله لا يتدخل في أفعال البشر»[1].

ومهمّة الوحي، عند حسن حنفي، ليست أن يعبد الناس ربّ الناس، وهدايتهم، وتعريفهم بالله، إنّما مهمّته تربوية محضة، الغاية منها تربية الإنسانية، حيث يقول: «مهمّة الوحي تربوية محضة، والغاية منه تربية الإنسانية، وليس إعطاء عقائد، أو إقامة شعائر، أو تشييد مؤسسات، فالوحي وسيلة لا غاية. إذا تحقّقت الغاية أدّت الوسيلة المطلوب منها»[2]، فهو تجربة شعورية خالصة يكتشف بها الإنسان المعاني في نفسه بناء على أفعال الشعور من شكٍّ، وظنٍّ، واعتقاد، ويقين، واستفهام، وتفكير، وتدبّر[3]، وهو بذلك ظاهرة تاريخية/ اجتماعية نشأت في ظروف اجتماعية خاصّة هي (أسباب النزول)، وتطوّرت وفقاً لمعطيات وحاجات المجتمع.

والوحي هنا منتج ثقافي تشكّل في الواقع خلال فترة نزوله، وهو «الطبيعة في صورتها المثلى، متطابقًا مع الطبيعة بفعل النزول، وتطوراً للطبيعة بفعل النسخ، واكتمالاً للطبيعة بفعل اكتمال الوحي»[4]، ونصوصه ليست كتاباً أُنزل مرّة واحدة مفروضاً من عقل إلهي ليتقبّله جميع البشر؛ بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية؛ التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة[5]، «فالنصّ لا يثبت شيئاً؛ بل هو في حاجة إلى إثبات، في حين لا يقف شيء غامض أمام العقل، فالعقل قادر على إثبات كلّ شيء أمامه، أو نفيه»[6]، ومن ثَمّ يتحوّل اللاهوت إلى أنثروبولوجيا، والإلهيّات إلى حقل معرفي

---

(1) سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ص48.

(2) لسنج، سبق ذكره، ص121.

(3) حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، مج 2، ص473.

(4) حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، مج2، ص462.

(5) حنفي، حسن، التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، 1980م، ص135.

(6) حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، مج1، ص373.

إنساني تتمظهر فيه معطيات الواقع، وتصبح لها الأولوية في رسم صور العالم، وتقديم حلول دائمة لإشكالياته.

وهكذا، يمضي مشروع التحديث بنظرية هرمونيطيقية جديدة تعيد بناء الحضارة/ الثقافة على الأرض، وفي سويداء هذه النظرية يرابض الوحي/ التراث، بعد تأهيله لهذا في عالم حديث تحرّر من الاغتراب[1]، فمقياس صحة العقائد عنده ليس صدقها، أو كذبها من الناحية النظرية، بل مقدار فاعليتها من الناحية العمليّة، فلا يهم إثبات خلود النفس، أو إنكارها، بقدر ما يهم هذا الإثبات، أو هذا الإنكار في حياة النّاس العمليّة. يقول: «فالإسلام ليس وحياً أُعطي مرة واحدة، كما أُعطي غيره من الرسالات؛ بل أعطي خلال ثلاثة وعشرين عاماً. ونزل الوحي حسب متطلبات الواقع، وكثيراً ما كان الوحي يُعدَل حسب الواقع، فالوحي يسير طبقاً لمتطلبات كلّ عصر، وإذا كان الإسلام، على ما يقول المعتزلة، يقوم على العقل، وأنّ الشرع تابع للعقل، يثبت تطوّرُ الوحي، إذاً، أنّ الحقيقة موجودة إلى الأمام لا إلى الوراء، لذلك يكون غريباً حقاً أن يقف النّاس عند النموذج الأول في تطبيق الوحي»[2].

لقد اكتمل موقف حسن حنفي حول الوحي، ووظيفته، وهو موقف إيجابيّ يتضمّن الإيمان به، وتثمين دوره، وقيمته في إعطاء الإنسان العقيدة؛ التي تحدّد له تصوّره لله، وللكون، وتبيّن مهمته في الوجود. ومهمّة الوحي -كما يرى حسن حنفي- «إيجادُ إنسان حرّ، وأمّة قويّة ناهضة عاملة»[3]، وهو -كما يبدو- موقف إنسانيّ ينبع من الضرورة المُلحّة في إنهاء حالة التخندق في غيابات جبّ التراث، والانطلاق نحو مستقبل تتحرّر فيه إرادة الإنسان،

(1) عطية، أحمد عبد الحليم، سبق ذكره، ص183.
(2) حنفي، حسن، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، ج1، ط2، دار التنوير، بيروت، 1983، ص92.
(3) عطية، أحمد عبد الحليم، المرجع السابق، ص45.

فلا يصبح رهناً لطروحات الماضي، فيسعى نحو إشباع احتياجاته الإنسانية بلا رقيب سوى ضميره الأخلاقي، ومعطيات واقعه، لكنّه، في الوقت ذاته، لا ينفي دور الوحي، ويحافظ على مسافة ما لا تهمل المرجعية، وإن حاولت تقنينها.

3-3- الموقف الإيديولوجي ومشروع اليسار الإسلامي:

أطلق حسن حنفي مشروع اليسار الإسلامي بهدف مقاومة الاستعمار، والتخلّف، وتحقيق العدالة الاجتماعية، تعبيراً -من وجهة نظره- عن الأغلبية المقهورة بين جماهير المسلمين لتحقيق: مقولة الناس كأسنان المشط، وهو يرى أنّ اليسار الإسلامي امتداد طبيعي لكلّ جهود الإصلاح الديني؛ التي بدأها الأفغاني.

إن مشروع اليسار الإسلامي، عند حنفي، ينطبع بالبحث عن أسس جديدة لإرساء منهج الحوار والتواصل بين الحركات الأيديولوجية والسياسية، فهو خطاب يجمع بين الأخوّة في الله (الإسلاميون)، والأخوة في الوطن (الماركسيون)، والأخوة في الثورة (القوميون)، والأخوة في الحرية (الليبراليون)، ومن هنا يرسم حنفي برنامجاً سياسياً محدّد المعالم يجعل منه رسالة اليسار الإسلامي في أوائل القرن الهجري الحالي، ويقوم البرنامج على النقاط الآتية التي يحدّدها السيد ولد أباه:

- تحقيق مجتمع لا طبقي تسوده العدالة الاجتماعية.
- إرساء الحريات الديمقراطية، وضمان التعبير، والمشاركة السياسية لكلّ المواطنين.
- تحرير البلدان الإسلامية المستعمرة، ومجابهة الاستيطان الصهيوني.
- إقامة وحدة إسلامية على مراحل تجمع كلّ بلدان العالم الإسلامي.
- اعتماد سياسة وطنية غير منحازة، ومستقلة عن سيطرة القوى الكبرى.

- تدعيم ثورة المستضعفين والمضطهدين في كلّ مكان، هنا يتجلّى البعد النضالي الطبقي في مشروع حسن حنفي[1].

هذا، وقد استدعى حسن حنفي التراث بحثاً عن جذور ما أسماه (اليسار الإسلامي)، مؤكداً أنّ التصورات المختلفة للعقائد عند الفرق الإسلامية يتمظهر فيها اليمين واليسار، فالأشاعرة يمين، والمعتزلة يسار، والفلسفة الفيضية عند الفارابي يمين، والفلسفة العقلانية عند ابن رشد يسار، حتى التشريع -في رأيه- به يمين ويسار، فالحنفية يمين، والمالكية يسار، والتفسير بالمأثور يمين، والتفسير بالمعقول يسار، حتى في الصراع السياسي كان معاوية يمثل اليمين، وعلي بن أبي طالب يقود اليسار[2].

فاليمين واليسار في الفكر الديني، عند حسن حنفي، وضعان اجتماعيّان يدلان على وجود طبقتين اجتماعيتين في المجتمعات التقليدية تدافعان عن حقوقهما باستخدام وتوظيف الدين؛ الذي يتجاوز حقيقته الفكرية ليغدو بناء اجتماعياً تحاول، من خلاله، الأقلّية المسيطرة على وسائل الإنتاج، والمسيطرة على الحكم، استغلالَ الطبقة الأخرى لمصلحتها، فتقوم بتفسير الدين لصالحها بهدف تأييد مواقفها، كما تحاول الطبقة الأخرى، وهي الأغلبية المستغلة، إعادة تفسير الدين لمصلحتها أيضاً، لمواجهة الطبقة المسيطرة بالسلاح نفسه[3].

واليسار الإسلامي -في رأيه- يتجاوز ما يقدّمه الماركسيون من رؤى تقليدية تؤدّي إلى النفور، لإغراقها في استعمال المفاهيم الغربية، حيث تخفق الذات الحضارية في التعرّف إلى أيّ ملامح لها، إنها تدخل تحت ما يسمى الاستغراب معكوساً؛ أي: قراءة الذات للتراث الغربي من وجهة نظر

(1) المرجع السابق نفسه، صص 23-24.
(2) حنفي، حسن، الدين والثورة في مصر 1952-1981م، ج8، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1988م، ص8.
(3) حنفي، حسن، اليمين واليسار في الفكر الديني، ص7.

الغرب، أو تبني المفهوم الغربي للفكر الغربي، ويأخذ حسن حنفي على مثل هذه القراءة بعض التحفظات المعرفية، منها أنّها اختيار جزئي من التراث الغربي، حيث إن «استخدام منطق التشكّل الكاذب لا يعني، فحسب، تغيير المصطلحات والمفاهيم؛ التي تنتمي إلى البيئة الأصلية للماركسية، واستبدالها بأخرى تنتمي إلى الذات الحضارية، لكنّه يعني بالأساس تقديم قراءة مختلفة للماركسية»، وهو ما قدّمه حنفي في دراسته المنشورة بالإنجليزية: «ماركس ناقداً للدين: قراءة إسلامية»[1].

ويقول حسن حنفي معبّراً عن رؤياه: «أقرب الاحتمالات -لو كنت أورُبيّاً- هو التحوّل من المشروع المعرفي في الفلسفة الحديثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى المشروع العملي في القرنين التاسع عشر والعشرين، مرحلة اليسار الهيجلي؛ الذي قام بنقد الدين، شتراوس، ونقد المثالية، فيورباخ، ونقد الإيديولوجيا، باور وماكس شترنر، ونقد المجتمع، كارل ماركس، وهي المرحلة التي قامت فيها الثورة الليبرالية، بعد الثورة بنصف قرن ثورة (1848م)، مرحلة ماركس الشاب، المخطوطات الاقتصادية، وبعد أن أقوم بتطهير الفكر، ونقد الواقع أكون ماركسياً، ليس داروينياً بالضرورة؛ بل ماركس جديد يأخذ في الاعتبار الاتجاهات الفلسفية في القرن العشرين، وأقربها مدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية، ماركسية البناء الفوقي، والتنظير المباشر للواقع»[2].

وتبقى تلك الشموليّة في مخاطبة الجميع للانضواء تحت لواء اليسار الإسلامي محلّ جدل كبير، فالأطياف المتباينة من النواحي الفكرية والإيديولوجية يصعب إقناعها بخطاب واحد، فاليسار المنقسم على نفسه؛ بداية من الثوري الإشكالي صاحب المعادلات المستحيلة، إلى الأناركي

(1) أحمد عبد الحليم، المرجع السابق، ص231.
(2) حنفي، حسن، مقدّمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة، 1991م، ص355.

الحالم والمنفصل عن واقعه، كيف نضمّه تحت لواء واحد مع الليبرالي اليميني، أو العلماني الرافض لأيّ أدلجة دينية؟ كما يتبدّى الموقف الإشكالي في استدعاء الموروث، واستلهام مواقفه، فمن الخلافة عند الأصوليين، إلى فكرة الجامعة الإسلامية؛ التي جاء بها الأفغاني، وتبنّاها حسن حنفي، يبدو الوضع عسيراً على التطبيق في ظلّ عالم بات يرفض القوميات المحدودة والإيديولوجيات الجامدة.

4- أهمّ مؤلفات حسن حنفي:

1- **الحركات الإسلامية في مصر**، المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، (1986م).

2- **محمد إقبال فيلسوف الذاتية**، المدار الإسلامي، بيروت، (2009م).

3- **جمال الدين الأفغاني المئوية الأولى**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، (1997م).

4- **مقدمة في علم الاستغراب**، الدار الفنية، القاهرة، (1991م).

5- **حوار المشرق والمغرب**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (1990م).

6- **ماذا يعني علم الاستغراب**، دار الهادي للطباعة والنشر، (2000م).

7- **وطن بلا صاحب - عرب هذا الزمان**، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، (2008م).

8- **جذور التسلط وآفاق الحرية**، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، (2005م).

9- **دعوة للحوار**، مكتبة الأسرة، القاهرة، (1996م).

10- **الهوية**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (2012م).

11- **الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي**، دار قباء، القاهرة، (1998م).

12- **الدين والثورة في مصر** (ثمانية أجزاء)، مدبولي، القاهرة، (1998م).

13- **الواقع العربي الراهن**، دار العين، القاهرة، (2012م).

14- **الوحي والواقع تحليل المضمون**، مركز الناقد الثقافي، دمشق، (2010م).

15- **اليمين واليسار في الفكر الديني**، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، (1996م).

16- **من النص إلى الواقع - محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه**، دار الكتب العلمية، بيروت، (1988م).

17- **من الفناء إلى البقاء**، دار المدار الإسلامي، بيروت، (2009م).

18- **من النقل إلى العقل** (علوم القرآن من المحمول إلى الحامل، علوم التفسير من التفسير الطولي إلى التفسير الموضوعي، علوم السيرة من الرسول إلى الرسالة)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (2014م).

19- **فيتشه فيلسوف المقاومة**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (2003م).

20- **في فكرنا المعاصر**، دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، بيروت، (1983م).

21- **من النقل إلى الإبداع** (تسعة أجزاء)، دار قباء، القاهرة، (2000م).

22- **من العقيدة إلى الثورة** (خمسة مجلدات)، مدبولي، القاهرة، (1987م).

23- **حوار الأجيال**، دار قباء، القاهرة، (1998م).

24- **في الفكر الغربي المعاصر**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، بيروت، (1990م).

25- **نظرية الدوائر الثلاث - قراءة معاصرة بعد نصف قرن**، دار العين للنشر، (2008م).

26- **ظاهريات التأويل**، مدبولي/تأويل الظاهريات (الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي في الظاهرة الدينية) مكتبة النافذة، (2006م).

27- **نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، دار التنوير للطباعة والنشر، (2005م).

28- **برجسون فيلسوف الحياة**، المكتب المصري للتوزيع، القاهرة، (2008م).

29- **حصار الزمن الحاضر (مفكرون)**، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، (2004م).

30- **ما العولمة؟**، دار الفكر المعاصر، بيروت، (2000م).

31- **تفسير الظاهريات**/ بالفرنسية، مركز التميز لعلوم الإدارة، دار الفكر العربي، القاهرة.

32- **في الثقافة السياسية**، علاء الدين، القاهرة، (1998م).

33- **بحوث في علوم: أصول الدين، العقل والنقل**، دار المعارف، القاهرة، (1994م).

34- **دعوة للحوار**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، (1993م).

35- **الدين والثورة في مصر** (1952- 1981م) (ثمانية أجزاء)، مكتبة مدبولي، القاهرة، (1988م).

36- **دراسات فلسفية**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (1988م).

37- **اليمين واليسار في الفكر الديني**، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، (1996م).

38- **رسالة في اللاهوت والسياسة** (ترجمة وتقديم حسن حنفي)، دار الطليعة، بيروت، (1981م).

39- **هموم الفكر والوطن** (جزآن)، دار قباء، القاهرة، (1998م).

40- **النظر والعمل والمأزق الحضاري العربي والإسلامي الراهن**، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، (2003م).

41- **علوم الحديث من نقد السند إلى نقد المتن**، مكتبة مدبولي، القاهرة.

42- **التراث والتجديد**، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، (1980م).



محمّد شحرور (و 1938م)
بين حاكميّة النصّ وثباته
ومحكوميّة الواقع وتغيّراته

نبيل علي صالح[1]

إنّ الكتابة (السردية - التحليلية) عن شخصيّة فكرية مهمّة ورائدة في مجال التاريخ والثقافة الإسلاميّيْن، في حجم شخصيّة الدكتور الباحث محمّد شحرور، أحد أصحاب مشاريع التنقيب المعرفي الديني في عصرنا الحديث، لابدّ من أن تكون -في أهمّ جوانبها- دراسة تحليلية عن أفكاره ومنهجيّته، وأهمّ ما سجّله من الأفكار والمعطيات الجديدة في مجال قراءاته النقدية للتراث النصوصي، في محاولة منه لتكوين صورة حقيقية عن الإسلام رسالةً إنسانيةً مستمرّةً، وغير منتهية بزمانها وبمكانها الذي انطلقت منه.

في هذا البحث المقتضب، سنحاول تسليط الضوء الفكري على هذا المفكر، كأحد المفكرين الإشكاليين؛ الذي أثارت كتبه، وآراؤه، وتأويلاته الفكرية الدينية جدلاً واسعاً عند صدورها، في كثير من ساحاتنا الثقافية والفكرية العربية، والإسلامية.

1- مختصر سيرة ذاتية (تواريخ بارزة في حياة محمد شحرور):

- ولد محمد شحرور في دمشق، عام (1938م).
- تحصّل على شهادة التعليم الابتدائي في دمشق عام (1949م).

---

(1) كاتب وباحث سوري.

- حصل على شهادة التعليم الإعدادي في دمشق عام (1953م).

- حصل على شهادة التعليم الثانوي في دمشق عام (1957م).

- قصد الاتحاد السوفييتي (السابق) لدراسة الهندسة المدنية في موسكو عام (1959م)، وتخرّج بدرجة دبلوم في الهندسة المدنية عام (1964م).

- عُيّن معيداً في كلية الهندسة المدنية في جامعة دمشق من عام (1965م) إلى عام (1968)م.

- أُوفِد إلى جامعة دبلن في جمهورية إيرلندا عام (1968م) للحصول على شهادتي الماجستير عام (1969م)، والدكتوراه عام (1972م) في الهندسة المدنية باختصاص (ميكانيك تربة وأساسات).

- عُيّن مدرساً في كلية الهندسة المدنية في جامعة دمشق في عام (1972م)، لمادة ميكانيك التربة، ثمّ أستاذاً مساعداً.

- افتتح مكتباً هندسياً استشارياً لممارسة مهنة الهندسة كاستشاري، منذ عام (1973م)، ومازال يمارس الدراسات والاستشارات الهندسية في مكتبه الخاص في حقل ميكانيك التربة، والأساسات والهندسة إلى الآن، وقدّم وشارك في استشارات فنية لكثير من المنشآت المهمّة في سورية.

- له عدد من الكتب في مجال اختصاصه تؤخذ مراجعَ مهمة لميكانيك التربة والأساسات[1].

2- مؤلفاته ونتاجاته الفكرية:

تمكّن الدكتور محمد شحرور، وهو الاختصاصي في مجال علمي دقيق هو (الهندسة المدنية)، والذي لم يدرس في أيّ جامعات، أو أكاديميات متخصصة في الآداب والعلوم الإنسانية، من تقديم عطاء فكري ومعرفي

(1) المصدر: (http://www.shahrour.org/?page_id=2) وهو الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور على شبكة الإنترنت.

نظري وفير في مجال تجديد التراث الإسلامي، خلال سنوات فقط، وقد جاء هذا العطاء على شكل كتب، ومقالات، وبحوث، نثبتها فيما يأتي:

• صدر للدكتور محمد شحرور العديد من الكتب في مجال اختصاصه، تؤخذ مراجعَ مهمة لميكانيك التربة والأساسات.

• بدأ دراسة التنزيل الحكيم وهو في إيرلندا، بعد حرب (1967م)، وذلك في عام (1970م)، وقد ساعده المنطق الرياضي على هذه الدراسة، واستمرّ في الدراسة حتى عام (1990م)، حيث أصدر الكتب الآتية ضمن سلسلة دراسات إسلامية معاصرة، صدرت عن دار الأهالي للطباعة والنشر في دمشق:

1- **الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة**، صدر في عام (1990م).

2- **الدولة والمجتمع**، صدر في عام (1994م).

3- **الإسلام والإيمان - منظومة القيم**، صدر في عام (1996م).

4- **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي - فقه المرأة (الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس)**، صدر في عام (2000م).

5- **تجفيف منابع الإرهاب**، صدر في عام (2008م).

• وصدر للدكتور شحرور، عن دار الساقي، عدد من المؤلفات الأخرى:

1- **القصص القرآني - قراءة معاصرة**/ المجلد الأول: **مدخل إلى القصص وقصة آدم**، صدر في عام (2010م).

2- **الكتاب والقرآن- رؤية جديدة**، صدر في عام (2011م).

3- **القصص القرآني**/ المجلد الثاني: **من نوح إلى يوسف**، صدر في عام (2012م).

4- **السنة الرسولية والسنة النبوية - رؤية جديدة**، صدر في عام (2012م).

5- **الدين والسلطة - قراءة معاصرة للحاكمية**، صدر في عام (2014م).

• كما نشرت للدكتور دار بريل في هولندا، كتاب:
The Qur'an, Morality and Critical Reason - The Essential Muhammad Shahrur.

3- تعريف موجز بأهمّ مؤلفاته:

3-1- دراسات إسلامية معاصرة: الدولة والمجتمع:

وهو عبارة عن قراءة معاصرة لمختلف شؤون المجتمع والدولة، من وجهة نظر التنزيل الحكيم، استعرض فيه الدكتور محمد شحرور نشوء الأسرة، والأمّة، والقومية، والشعب، من الناحية التاريخية، والفروق بينها. وحدّد مفهوماً معاصراً للحرية والشورى، وصل به إلى أنّ الحرية والعلم توءمان، وأنّ التقنية أسّ العلم وجوهره، تماماً كما أنّ الديمقراطية أسّ الحرية وجوهرها.

3-2- دراسات إسلامية معاصرة: الإسلام والإيمان - منظومة القيم:

يتحدّث محمد شحرور، في هذا الكتاب، عن أنّ هناك ديناً واحداً عند الله هو الإسلام، بدأ بنوح ، وتنامى متطوّراً متراكماً على يد النبوّات والرسالات، إلى أن خُتم متكاملاً بالرسول الأعظم محمد ﷺ.

والإسلام هو دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وهو منظومة المثل العليا، وهو العروة الوثقى، وهو الصراط المستقيم... فالإسلام فطرة، والإيمان تكليف، والإسلام يتقدّم على الإيمان، إذ لا إيمان دون إسلام يسبقه، ويأتي قبله، والمسلمون هم معظم أهل الأرض، أمّا المؤمنون فهم أتباع محمد ﷺ، فإبراهيم أبو المسلمين، ومحمد ﷺ أبو المؤمنين.

3-3- القصص القرآني - قراءة معاصرة.. مدخل إلى القصص وقصة آدم:

هذا الكتاب عبارة عن تحليل جديد وعلمي لقصص الأنبياء؛ يستهلّه الكاتب -في جزئه الأول- بمقدّمة أساسية يتحدّث فيها عن رأيه واقتناعه بفلسفة التاريخ، من خلال قراءة القصص القرآني بمنهجيّة علمية، تحاول

توظيف المعارف المستجدّة في مجال العلوم الأنثروبولوجية[1]، والآثارية[2]، ويصل إلى نتائج تنفي التناقض بين القرآن والعلم، مخرجاً القصص من إطار السرد التاريخي إلى آفاق إنسانية ومعرفية.

كما يحاول تفكيك بنية العقلية التراثية؛ التي تعاملت مع القصص والوقائع التاريخية الدينية، منتقداً اعتمادها، فحسب، على كثير من الأساطير البابلية، والتوراتية، وتغييبها مبدأ البحث والسير في الأرض منطَلقاً رئيساً في فهم التاريخ.

3-4- الدين والسلطة - قراءة معاصرة للحاكمية:

صدر هذا الكتاب حديثاً (بداية العام الماضي 2014م) عن دار الساقي في بيروت، ويتناول فيه شحرور جدليةَ العلاقة بين الدين والسلطة، انطلاقاً من مفهوم الحاكمية، مستعرضاً مراحل تطوّر هذا المفهوم؛ بدءاً من الكتب الفقهية التراثية، مروراً بالإسلام السياسي المعاصر، وصولاً إلى الحركات السلفية الجهادية.

المقالات والمحاضرات:

أمّا المقالات التي نشرها، والمحاضرات التي ألقاها الدكتور شحرور، فهي كثيرة، ومتنوعة، نثبت عناوينها فيما يأتي:

1- نحو إعادة ترتيب أولويات الثقافة العربية الإسلامية.

---

(1) الأنثروبولوجيا (Anthropology) هو علم الإنسان. والكلمة مكوّنة من قسمين، (anthropos) ومعناه: الإنسان، و(logos)) ومعناها: علم. وعليه: إنّ المعنى اللفظي لاصطلاح الأنثروبولوجيا (anthropology) هو: علمُ الإنسان.. وتتعدّد تعاريف هذا العلم، فهو علمُ الإنسان وأعماله وسلوكه، أو علمُ الجماعات البشرية وسلوكها وإنتاجها، أو علمُ الإنسان من حيث هو كائنٌ طبيعي واجتماعي وحضاري، أو علمُ الحضارات والمجتمعات البشرية.

(2) وهو أحد أقسام الأنثروبولوجيا، يدرس مخلّفات الحضارة الإنسانية الماضية، ويحلل كيفية عيش وحياة الشعوب القديمة، وذلك عبر دراسة مخلفاتها، وآثارها، ونتاجاتها المادية.

2- الإصلاح الديني قبل الإصلاح السياسي.

3- الحركات الإسلامية.

4- قراءة معاصرة في التنزيل الحكيم حول المجتمع الإنساني والمساواة بين الأفراد والمجموعات في الإرث والسياسة والاقتصاد.

5- مشروع ميثاق العمل الإسلامي.

6- الإرهاب وحرب المصطلحات.

7- الغرب والإسلام.

8- التعددية الزوجية.

9- قول في البشر والإنسان (1).

10- عالمية آيات الأحكام (الرسالة) في عصر ما بعد الرسالات.

11- حول نشأة آدم ونشأة الإنسان (2).

12- كيف عبَّر القرآن عن مراحل نشأة الكلام الإنساني نفخة الروح (3).

13- مقالة الإسلام والإيمان (1).

14- تتمة بحث الإسلام والإيمان (2).

15- القوامة (1).

16- القوامة (2).

17- ذكورية المجتمع في التراث العربي الإسلامي. محاضرة في بيروت/ لبنان.

18- مفهوم الحرية في الإسلام.

19- Reading the Religious Text A New Approach Boston Lecturer

20- Muslim Scholars Increasingly Debate Unholy War New York Times

21- علمانية الدولة في الإسلام، جمعية التجديد، البحرين.

22- رد على الشيخ يوسف القرضاوي: حقوق اليتامى.

23- رد على الشيخ يوسف القرضاوي: فتنة المرأة.

4- المنهج الفكري للدكتور شحرور (مظاهر التجديد في كتاباته منهجاً ومعرفة):

تتعدّد مناهج البحث الفكري، ومعايير النظام المعرفي المتّبع في أيّ قضية، أو مسألة فكرية يُراد معالجتها، تاريخياً، أو علمياً، أو وصفياً، أو بنيوياً... إلخ.

وباعتبار أنّ الدكتور محمد شحرور يتناول مسائل قرآنية ذات أبعاد حياتية ووجودية، محاولاً قراءاتها في ضوء معايير العصر العلمي الحديث، بهدف التأسيس لفقه إسلامي معاصر قادر على مواكبة تطوّرات الحياة، ومستجداتها المتسارعة، فإن الإحاطة بمنهجه الفكري؛ أي: بالنظام المعرفي الذي سلكه؛ لكي يقرأ من خلاله الكتاب والسنة، لا يكتمل من دون الإشارة إلى النقاط الأساسية التالية؛ التي تضيء منهجه الفكري المتبع لدراسة النصوص الدينية.

وهذه النقاط، التي أشار إليها الدكتور شحرور، خلاصةً لرؤياه الفكرية لموضوع الكتاب والسنة[1]، تتصلُ مباشرة بطبيعة المنهج اللغوي، والمنهج المعرفي المتبع من قبله في التعامل مع التنزيل الحكيم، ومع الأحاديث النبوية.

ضمن هذا الاتجاه، يتمظهر منهج محمد شحرور بعد شرح النقاط الآتية:

4-1- النقطة الأولى: الإيمانيات:

إن آيات التنزيل الحكيم عبارة عن نصّ إيماني، وليست دليلاً علمياً، يمكن إقامة الحجة بوساطتها على أتباعها والمؤمنين بها فحسب، أمّا على

---

(1) راجع الرابط: http://www.shahrour.org وهو موقع الدكتور على شبكة الإنترنت، حيث يمكن متابعة كتبه، وبحوثه، ودراساته، ومختلف آرائه.

غيرهم فلا يمكن. وعلى أتباع الرسالة المحمدية، المؤمنين بالتنزيل الحكيم، أن يوردوا الدليل العلمي والمنطقي على صدقيتها.

يشير شحرور إلى أنّ الوجود المادي وقوانينه هما كلمات الله، وأبجدية هذه الكلمات هي علوم الفيزياء، والكيمياء، والجيولوجيا، والبيولوجيا، والفضاء... إلخ، وأنّ الكم المنفصل (Digital)، والكم المتصل (Equations)، هما آلية هذه العلوم. وهذا الوجود مكتفٍ ذاتياً، ولا يحتاج إلى شيء من خارجه لفهمه، وهو لا يكذب على أحد ولا يغشّ أحداً، وفي الوقت نفسه، لا يساير أحداً، وهو عادل في ذاته، كما جاء في الآية: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًاۚ﴾ [الأنعَام: 115].

يشير محمد شحرور إلى أنّ التنزيل الحكيم هو كلام الله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التّوبَة: 6]، وبالاستناد على ذلك، وجب، بالضرورة، أن يكون التنزيل مكتفياً ذاتياً، وهو، كالوجود، لا يحتاج إلى أيّ شيء من خارجه لفهمه.

ويؤكّد شحرور أن التنزيل الحكيم مطلق في ذاته، نسبيّ لقارئه، ونسبيته تتبع تطور نظم المعرفة وأدواتها؛ أي: ثبات النص في ذاته، وحركة المحتوى لقارئه.

يستنجد الدكتور محمد شحرور بمقولة تراثية هي أنّ الأساس في الحياة هو الإباحة؛ أي: فتح المجال بالكامل أمام الإنسانية للعمل، والإنتاج، وتحقيق المنافع والمكاسب، والنمو، والتطور، ويؤكد شحرور أنّ صاحب الحق الوحيد في التحريم هو الله فحسب، وهو، أيضاً، يأمر وينهى؛ لذا فإنّ المحرمات أُغلِقت بالرسالة المحمدية، وكلّ إفتاءات التحريم لا قيمة لها. أمّا غير الله، ابتداء من الرسل، وانتهاء بالهيئات التشريعية، فهي تأمر وتنهى فحسب، كما يؤكّد محمد شحرور.

ويَعُدّ شحرور أنّ النبي محمّداً كان مجتهداً في مقام النبوة، ومعصوماً في مقام الرسالة؛ لهذا هناك -بحسب شحرور- سُنّة نبوية، وسُنّة رسولية،

وفي السنن الرسولية، أو النبوية، لا يوجد محرّمات إطلاقاً، إنما هي أوامر ونواهٍ.

يعتقد الدكتور محمد شحرور أنّ الإيمان بالله وباليوم الآخر تذكرةُ الدخول إلى الإسلام، والإسلام يقوم على هذه المُسَلَّمة، والعمل الصالح هو السلوك العام للمسلم، وكلّ قيمة إنسانية عليا ليست وقفاً على أتباع الرسالة **المحمدية هي من الإسلام، مثل برّ الوالدين، والصدق، وعدم قتل النفس،** وعدم الغش، والأمانة... إلخ، وهنا يرى الدكتور محمد شحرور أنّ هناك نوعين من الإيمان:

- الإيمان بالله الواحد.
- والإيمان بالرسول ﷺ.

4-2- النقطة الثانية: الأوليّات:

يؤكّد محمد شحرور أنّ الدارس، عند دراسة أيّ نص لغوي -مهما كان نوعه- يقف أمام المعايير والأركان الآتية: **المؤلف، والنصّ، والقارئ أو السامع**؛ فالقارئ يتعرّف المؤلفَ من خلال النص، وقراءاته له، وليس ضرورياً أن يذهب القارئ إلى المؤلف، وأن يجلس معه ليفهم منه ماذا يريد بكتابه، فإذا فهم القارئ النص مئة بالمئة كما أراده المؤلف، فهذا يعني أنه دخل إلى عقل المؤلف، وصار مثله في المعارف الواردة في النص. وعندما يقرأ القارئ النص فإنّه يوظف معلوماته المكتسبة تلقائياً ليفهمه، فإذا لم يفعل ذلك فإنّه يعطّل فكره، ولا يفهم شيئاً، وهذا ما يحصل -مع شديد الأسف- عند الكثير من الناس، حين يقرؤون آيِ الذكر الحكيم.

ففي التنزيل الحكيم وردت الآية: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النّحل: 60]؛ فالمؤلف هنا هو الله مطلق المعرفة، والنصّ هو التنزيل الموحى، والسامع هم الناس محدودو المعرفة من زمن التنزيل إلى أن تقوم الساعة، بمختلف مداركهم ومعارفهم المتطورة دائماً، والمتقدمة دائماً. لهذا، لا يمكن لإنسان

واحد، أو لمجموعة من البشر في جيل واحد، أن يفهم النص القرآني بشكل كامل ومطلق كما أراده صائغه.

من هنا، جاء تنزيله يحمل ظاهرة التشابه؛ أي: ثبات النص وحركة المحتوى في النبوة، وجاءت الأحكام في هذا التنزيل حنيفية -كما يعتقد شحرور- تحمل مرونة التطابق مع المتغيّرات الزمانية والمكانية، في تحرّكها بين حدود الله الدنيا والعليا في الرسالة، تاركة للمجتمع، وللأرضية المعرفية في المجتمع، فهم وصنع المعاني، واختيار النقطة الملائمة لها، ضمن هذه الحدود حصراً، لتقف عليها، وتأخذ بها، مقلدة للتشريع الإلهي في مؤسساتها التشريعية بإصدار شرائع حدودية ظرفية[1].

4-3- النقطة الثالثة: اللغويّات:

يؤكّد هنا شحرور أهمية اللغة لفهم التنزيل، ويشير إلى أنّ المتكلم، حين يخاطب سامعاً، فهو لا يقصد إفهامه معاني الكلمات المفردة؛ لذا الثقافة المعجمية غير كافية لفهم أيّ نص لغوي، فما بالك إذا كان النص هو التنزيل الحكيم. والمعاني موجودة في النظم، وليس في الألفاظ كلّ على حدة.

ويضرب شحرور، هنا، مثلاً؛ فيقول: حين نقول إنّ الولد أكل تفاحة حمراء، فنحن نعني ضمناً، وبالضرورة، أنّ هناك تفاحاً بألوان أخرى، وعندما نقرأ قوله تعالى ﴿وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ﴾ [الأعرَاف: 33]، فنحن نفهم ضمناً، وبالضرورة، أنّ هناك إثماً وبغياً بحقّ، ولو لم نقل ذلك لفظاً بالنص، وهذا ما نطلق عليه المسكوت عنه.

ويشير شحرور إلى أنّ التنزيل الحكيم خالٍ من الترادف، في الألفاظ، وفي التراكيب؛ فاللوح المحفوظ غير الإمام المبين، والكتاب غير القرآن، وللذكر مثل حظّ الأنثيين لا تعني للذكر مثلا حظّ الأنثى.

(1) راجع موقع الدكتور شحرور على الإنترنت، مصدر سابق نفسه.

والتنزيل الحكيم خالٍ أيضاً -كما يذهب شحرور- من الحشو، واللغو، والزيادة، فما عَدّهُ النحاة زائداً في النحو ليس زائداً في الدلالة، ولا يمكن حذف كلمة من التنزيل الحكيم دون أن يختلّ المعنى، ولا يمكن، من جهة أخرى، تقديمُ أو تأخير أيٍّ من كلماته، وألفاظه، دون أن يفسد النظم الحامل للمعنى، وليس مجرّد خلل في جمالية الشكل، أو الوقع الموسيقي.

وعند تأويل آيات التنزيل الحكيم لا بدّ من الإمساك بالخيط اللغوي الرفيع؛ الذي لا يجوز تركه، والذي يربط ويصل الشكل بالمضمون؛ لأنه إذا انقطع هذا الخيط بين البنية والدلالة، تصبح احتمالات معاني الآية لا نهائية.

ويؤكّد الدكتور شحرور أنّ علوم الرياضيات، والفيزياء، والكيمياء، والفلك، والطب، وكل العلوم الأخرى، تقدّمت بشكل هائل لا يُقاس أصلاً بالماضي، ونسي علماء الدين، عندنا، أن علوم اللغات تطوّرت، أيضاً، بشكل هائل. ويتساءل باستنكار: كيف لم يُؤخذ بعين الاعتبار هذا التطوّر الهائل لعلوم اللسانيات عند دراسة آيات التنزيل الحكيم؛ لفهمها بشكل أفضل ومعاصر؟ فقد بقيت تلك العلوم كما وضعت في زمنها.. فالخليل وسيبويه وضعا قواعد اللسان العربي على مبدأ الشكل: المرفوعات، والمنصوبات، والمجرورات، وهو ما يسمى (علم النحو)، ثمّ جاء علم البلاغة (المعاني)، كأنّما هناك فصل بين النحو والبلاغة كلّ على حدة، فسيبويه، والجرجاني، وابن جني، وأبو علي الفارسي، وكلّ علماء اللغة ظهروا في القرون الهجرية الأولى، ونحن، الآن، في بدايات القرن الحادي والعشرين.

4-4- في فهم المنهج الفكري - اللغوي:

يرتكز منهج شحرور الفكري على اللغة باعتبارها حاملة للفكر الإنساني، مع اقتناعه بأنّ الفكر الإنساني يمكن أن يكون صادقاً، ويمكن أن يكون كاذباً، وهذا يعني أن توافر الرباط المنطقي، وصحّة الشكل اللغوي في النصّ

لا تعني بالضرورة أنّه حقيقي، وجمال التركيب اللغوي ومتانته في النص لا يعنيان بالضرورة أنه صادق.

ومن هنا، لا يمكن الاقتصار على إعجاز التنزيل بالقول إنّه استعمل مختلف أدوات وأساليب البلاغة والبيان التي عرفها العرب؛ بل يجب، بالإضافة إلى ذلك، الإيمان بأنّ النبأ القرآني صادق وحقيقي، وكلّ مَن يعمل في حياته للبرهان على صدقيّة التنزيل الحكيم في أنبائه، وواقعيّته في تشريعاته، فهو من الصدّيقين.

وفي تركيزه على علوم اللغة لفهم القرآن، انطلق شحرور، في هذه المسألة اللغوية، من خلفية فكرية عاشها، وتشربها سابقاً، وهي اقتناعه الروحي والفكري التام والمطلق بصدق النبأ في النص القرآني، وواقعيّة التشريع في آيات الأحكام، وهذا الأمر كان محلّ عنايته، واهتمامه، وتركيزه، أكثر من تركيزه وعنايته بجمال التركيب والصياغة.

بالبناء عليه، نظر شحرور إلى التنزيل الحكيم على أساس أنّه:

1- صادق متطابق مع الواقع، ومع القوانين الطبيعية، والفطرة الإنسانية، وخالٍ من العبث، ومن الأخبار غير المهمة والمعروفة عند الناس.

2- له خصوصيّته، حيث إنّه لا يمكن فهمه من خلال فهم الشعر الجاهلي، ومفرداته.

3- كينونة في ذاته فحسب، جاء من عند إله هو كينونة في ذاته (موجود في ذاته)، ويظهر هذا جلياً في ثبات النص، وبتعبير آخر: ثبات الذكر في صيغته اللغوية المنطوقة.

4- كلام الله غير المباشر، أمّا كلمات الله فهي الوجود بفرعيه الكوني والإنساني، وهي القوانين الناظمة لهذا الوجود بفرعيه أيضاً.

5- هدى للناس ورحمة للعالمين، ومن هنا فهو يحمل الطابع الإنساني العام، لا العروبي الخاص.

6- يؤكّد النظرية المادية في المعرفة الإنسانية، وهي أنّ العلم يتبع المعلوم، وأن المعلومات تأتي من خارج الإنسان عن طريق الحواس والوحي (الإلهام) وغيرها. أمّا أنّ المعلوم يتبع العلم فهو من صفات الله فحسب.

7- إنّ المعرفة الإنسانيّة تقوم على مبدأ التقليم (تمييز الأشياء بعضها من بعض)، يتبعها التسطير، وهو ضمّ الأشياء بعضها إلى بعض في نسق، وهو ما نطلق عليه التصنيف. والفؤاد هو الإدراك المشخّص بالحواس، وهو الذي يعطي المادة الأوليّة الخام للفكر والعقل.

8- إنّ عناصر المعرفة الإنسانية بالعالم الموضوعي هو المادّة، والبعد، والموقع، والحركة، ومن هذه العناصر الأربعة تنتج الوظيفة والتطوّر.

9- ابتناء العالم الموضوعي في التنزيل الحكيم على جدليّة أساسيّة هي الصراع بين البناء والهلاك.

10- إنّ أساس الحياة الإنسانية هي الحرية، وهي القيمة العليا المقدسة، وفيها تكمن عبادية الناس لله.

4-5- منهج شحرور في فهم وتطوير الفقه الإسلامي[1]:

يقسم شحرور آيات التنزيل الحكيم إلى **آيات النبوة، وآيات الرسالة.** أمّا آيات النبوة فيضمّها شحرور إلى فئة الآيات المتشابهات؛ التي تخضع لثبات النص، وحركة المحتوى، ويمكن إعادة قراءتها في ضوء تطوّر الأرضية المعرفية على مرّ العصور والدهور. وأما آيات الرسالة فهي المحكمات؛ التي لا يمكن أن تكون صالحة لكلّ زمان ومكان، إلا إذا كانت حدودية، حنيفية، قادرة على التطابق بمرونة مع متغيّرات الزمان والمكان؛ أي: أنها قابلة للاجتهاد وللمطابقة مع الظروف الموضوعية المستجدّة في المجتمعات

(1) اعتمدنا، في تثبيت وتوثيق نصوص شحرور الفكرية، على صفحته الخاصة على شبكة الإنترنت.. وهي صفحة واسعة وشاملة تضمّ كلّ المعلومات والنصوص الفكرية العائدة إليه، ويمكن العودة إليها على هذا الرابط: .http://www.shahrour.org

الإنسانية؛ لذا لا يكون الاجتهاد إلا في النصّ، أمّا خارج النص فافعل ما تشاء.

ويعتقد شحرور أنّ آيات الأحكام تتجسّد في التنزيل الحكيم بحدود الله، ويميّز فيها بين نوعين: الأوّل حدود لا يجوز تعدّيها وتجاوزها، إنّما يجوز الوقوف عليها، كحدود الإرث؛ والثاني حدود لا يجوز الاقتراب منها، ولا الوقوف عليها، كحدود الصوم.

أمّا في قضية الناسخ والمنسوخ، فيعدّ شحرور أنّه ليس ثمّة ناسخ ومنسوخ بين دفتي المصحف الشريف، فلكلّ آية حقل، ولكلّ حكم مجال يعمل فيه. أمّا صدقية قوله تعالى: ﴿۞مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ [البَقَرَة: 106]، فتظهر في النسخ بين الشرائع؛ إذ هناك محرّمات وردت في شريعة موسى، ثمّ جاء عيسى المسيح، وحلّلها، بدلالة قوله: ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعۡضَ ٱلَّذِي حُرِّمَ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [آل عِمرَان: 50].. وجاءت رسالة محمد ﷺ لتنسخ بعض أحكام ما نزل في رسالة موسى، كأحكام الزنى، واللواط، ولتستبدل بها أحكاماً أخرى، ولتضيف أحكاماً لم تنزل من قبل، كالسحاق، والوصية، والإرث. أما النسخ بالمعنى والمفهوم الشائع اليوم؛ الذي يصل بعدد الآيات المنسوخة إلى مئات عديدة، والذي يحوّل الجهاد إلى غزو، ويستبدل بالسيف الموعظة الحسنة، فهو ليس عندنا بشيء كما يقول شحرور. فنحن -حسب الدكتور شحرور- نرى النسخ لا يقلّ أهمية أبداً عن تنزيل الآية والحكم أوّل مرة، ونرى أنّ طريقة التوثيق، والبينة التي اعتمدتها لجان جمع آيات التنزيل، أيام أبي بكر، وعمر، وعثمان، هي ذاتها التي كان يجب اتباعها في إقرار وتحديد المنسوخ من كتاب الله.

أما الإجماع فهو إجماع الناس الأحياء على تشريع (أمر، نهي، إباحة، منع) ليس له علاقة بالمحرّمات الثلاثة عشر المعروفة غير الخاضعة لأيّ اجتهاد.. ويورد شحرور موضوع التدخين مثالاً على الإجماع، فيقول: إنّ التدخين -وهو الذي لم يرد نصّ فيه- يمكن منعه بعد ثبوت أضراره

ومساوئه، عن طريق الاستفتاء، والمجالس الشعبية، والبرلمانات، وكذلك هناك التعددية الزوجية، أيضاً، التي يمكن منعها، لا تحريمها، وذلك عن طريق الاستفتاء، أو البرلمان.

وفي شرحه للقياس، يؤكّد شحرور أنّ القياس هو ما يقوم على البراهين المادية، والبيّنات العلمية؛ التي يقدّمها علماء الطبيعيات، والاجتماع، والإحصاء، والاقتصاد؛ فهؤلاء هم المستشارون الحقيقيون للسلطة التشريعية والسياسية، وليس علماء الدين، ومؤسسات الإفتاء، وبهذه البيّنات يتمّ السماح والمنع، لا التحليل والتحري.

وحتى يكون الاجتهاد مقبولاً، يشير شحرور هنا إلى ضرورة فهم الدور النبوي في عصره، بأنّه اجتهاد في حقل الحلال، تقييداً وإطلاقاً؛ من أجل بناء المجتمع والدولة تاريخياً، في ضوء متغيرات الزمان والمكان (التاريخ والجغرافيا)، وهذا هو الطريق الوحيد لتطبيق ما قاله علماء الأصول: إنّ «الأحكام تتغيّر بتغير الأزمان».

وفي هذا الاتجاه، يَعدّ شحرور أنّ السُنّة النبوية هي الاجتهاد الأول، والخيار الأول للإطار التطبيقي الذي اختاره محمّد ﷺ لتجسيد الفكر المطلق الموحى، لكنّه ليس الأخير، وليس الوحيد؛ أي: هي الأسلمة الأولى للواقع المعاش في شبه جزيرة العرب في القرن السابع الميلادي.

ويشير شحرور، هنا، إلى تعامل الرسول مع التنزيل الحكيم من خلال السيرورة والصيرورة التاريخية البحتة للعرب في شبه جزيرتهم؛ أي: في حدود التاريخ والجغرافيا، ضمن مستواهم الاجتماعي والمعرفي، وضمن الإشكاليات المطروحة أمامه، بحيث أسّس دولة مركزية، وحقّق قفزة نوعية.

بالبناء على ما تقدّم، يصل إلى القول: إن الرسول ﷺ لم يكن فيلسوفاً، ولا رجل فكر؛ بل كان رجل دعوة، جاءه الفكر الموحى من المطلق، وطبّقه في عالم نسبي محدود زمانياً ومكانياً، ومن هنا يمكن القول -والكلام لشحرور- إنّ الرسول الأعظم ﷺ كان المجتهد الأول؛ الذي صاغ للفكر

المطلق الموحى إليه قالباً موضوعياً من خلال سيرورة وصيرورة تاريخية تحكم وجوده، ووجود مجتمعه.

ضمن السياق نفسه، يَعدّ شحرور أنّ البيان الوارد في القرآن هو الإعلان، وعدم الإخفاء، وأن دور النبي، رسولاً، في بيان التنزيل الحكيم، هو إظهاره وعدم كتمانه، وفي إعلانه وإذاعته على الناس؛ فالنبي ليست له أيّ علاقة بالصياغة اللفظية للتنزيل الحكيم، كذكر (الإنزال)؛ بل تنزَّل عليه مصاغاً جاهزاً (التنزيل)، كما لا علاقة له بمضمون ما تنزّل عليه من أوامر ونواهٍ.

وفي إشارة لافتة، يميّز شحرور بين آيات التشريع ذات الكينونة المطلقة (وهي ما نسميه الشريعة الإسلامية)، وبين الفقه الإسلامي؛ الذي يمثّل فيه تفاعلُ الناس، وفهمهم للتشريع، في لحظة زمانية تاريخية معينة، شيئاً آخر تماماً. وبحسب شحرور، تكون الشريعة الإسلامية ذات بعدٍ إلهيّ، بينما الفقه الإسلامي إنسانيّ تاريخي.

ويؤكّد شحرور أنه -من دون وعي هذا الفرق، وأخذه بعين الاعتبار- لا أمل لنا بالخروج من المأزق، إلّا بالقول: إنّ الإسلام إلهيّ، بينما الفقه والتفسير إنسانيّان، وهذا هو الفرق بين الإسلام والمسلمين؛ فالإسلام هو التنزيل الحكيم، والمسلمون هم تفاعل تاريخي اجتماعي إنساني مع التنزيل؛ أي: التشخيص الواقعي التاريخي للتنزيل، وهناك فرق بينهما في الماضي، والحاضر، والمستقبل.

إنّ شرط التطوّر -كما يؤكّد شحرور- هو اختراق أصول الفقه، وإعادة قراءته مرّة ثانية، وثالثة، ورابعة إلى أن تقوم الساعة.

5- التجديد في مشروع الدكتور محمد شحرور (نقد وتصويب آراء):

يُفهم من كلمة التجديد، وجود شيء قديم لم يعد يلبّي حاجات الحياة المستجدة، ومن ثَمّ مطلوب العمل عليه، من خلال ترميمه، أو معالجته،

وإعادة بنائه؛ لكي يصبح جديداً (شكلاً ومضموناً) قادراً على العطاء، والابتكار، والنجاح، والإثمار.

ويأتي معنى كلمة التجديد؛ ليكون بمثابة الإتيان بما ليس مألوفاً أو شائعاً، كابتكار موضوعاتٍ أو أساليبَ تخرج عن النَّمط المعروف والمتَّفق عليه جماعيّاً، أو إعادة النَّظر في الموضوعات الرَّائجة، وإدخال تعديل عليها، حيث تبدو مُبْتَكَرةً لدى المتلقِّي.

أما على صعيد الفكر والمعرفة، فيفهم من كلمة التجديد ممارسة النقد الفكري لأفكار، وطروحات، ونصوص معرفية سابقة، قيلت في زمن مضى كانت تمثل فيه مشروعاً خلاصياً للناس، على الصعيد الحياتي والمجتمعي، **لكنها باتت غير قادرة** -بعد بقائها ثابتة ومتكورة على ذاتها، ورافضة لسيرورة الزمن المتحرك- **على تلبية تطوّرات الإنسان والحياة، فيأتي أصحاب الفكر لينقدوا، ويجددوا تلك المقولات والطروحات، ويزيلوا منها أشياء، ويضيفوا إليها أشياء أخرى جديدة.**

بهذا المعنى، يمكننا القول: إنّ الدكتور محمد شحرور قدّم، من خلاله، منهجه الفكري القائم على تفكيك النص، واستنباط رؤية جديدة مركبة، أو مبسّطة حوله، فيها بعض الجِدّة في التعاطي مع النص تقوم على قراءته، ومن ثمّ تأويله عقلياً وعلمياً، بحسب مقتضيات التطوّر البشري، دون الخضوع لإلزاماته الزمنية والتاريخية المؤطرة والمحدّدة مسبقاً.

لكنّ ما قدّمه الدكتور شحرور، بناء على منهجيّته الفكرية، ليس جديداً بمعنى الكلمة، أو بالمطلق، ولم يكن متفرّداً فيه، أو حوله؛ لأنّ هناك كثيرين كان لهم قصب السبق في تقديم مثل تلك الطروحات (التجديدية) في معالجة النص التراثي، من مفكّرين وعلماء الدين ومثقفين، أو من باقي مدارس الفكر العربي والإنساني. فقد اجتهد هؤلاء، أو انطلقوا لتقديم مقاربات فكرية منهجيّة جديدة على مستوى قراءة النص الديني، ومحاولة تكييفه و(تبيئته) مع الواقع الزماني والمكاني، فمثلاً يمكن القول: إنّ علماء

الشيعة، منذ القرن الرابع الهجري، قد تحدّثوا عن ضرورة الاجتهاد، والتأويل، ولاحقاً جاء السيد محمد باقر الصدر، قائلاً بوجود ما يسمى (منطقة فراغ) في التشريع، يملؤها العقل وحركة التجديد العقلي، بناء على تطوّرات الزمان والمكان.

وكلّ ما قام به الدكتور شحرور يتمحور حول تكثيف استخدامه لمقاطع مبعثرة من بعض المعارف العلمية، مازجاً بين العلوم الدقيقة من جهة، والعلوم الإنسانية والاجتماعية العقلية من جهة أخرى، وهو يهدف -كما قال المفكّر محمد أركون- الى إعادة تقييم الصحة الإلهية والصلاحية الكونية للقرآن؛ بصفته الكتاب الذي يحتوي على الوحي الإلهي (القطعي) في اللغة العربية، وهو يزعم أنّه يعتمد على معرفة علمية لا تناقش في إعادة التقييم هذه. هنا، نلاحظ أن الوحي بقي صامداً ونهائيَّ المعرفي عند شحرور، بمعنى أنّه لم يصبح إشكالياً، إنما أعيد تثبيته مرة أخرى مرجعيةً ومحوراً نهائياً قطعياً بالنسبة إلى المسلمين؛ الذين قد يتعرّض إيمانهم للاهتزاز والزعزعة تحت تأثير الفكر العلمي الحديث.

ويبدو لي أنّ أهم نقطة وردت في منهج شحرور كانت ربطه المنهجي بين تحليل المفاهيم، والمفردات، والألفاظ، ومحاولته استنباط فكر جديد قد يكون مخالفاً للفقه الكلاسيكي القائم، والرؤية الفكرية التقليدية المعروفة في تاريخ النص الديني؛ فمثلاً، يمكننا ملاحظة أن حديثه عن فقه المواريث لم يرتبط، فحسب، بوضع فهم جديد لطريقة توزيع الميراث؛ بل بتأكيد أولويات واضحة تماماً في القرآن، غير أنّ الفقهاء تجاهلوا، أو أساؤوا فهم هذا الوضوح، مثل أولوية الوصية على الميراث؛ فالوصية لها دور اجتماعي واقتصادي أكبر من مجرّد حصرها في نقل أموال من مورث إلى وارث..

كما فهم شحرور، أيضاً، أن فقه المواريث يرتبط، كذلك، بضرورة إيجاد تصوّر واقعي، وفهم اجتماعي جديد لدور ووظيفة المرأة في المجتمع؛ انطلاقاً من كونها عنصراً مستقلاً، ومسؤولاً، وذات إرادة مثلها مثل الرجل،

مع ضرورة الابتعاد تماماً عن حصر النظر إلى المرأة في الحجاب، أو ما شابه من قضايا تعيد الأمّة إلى الوراء، أو ما قبل عصور الجاهلية.

لكن المشكلة، في مثل هذه البحوث التي تدّعي (التجديدية)، و(الابتكارية)، أنّها تنطلق -كما أكدنا- من قاعدة ومعيار (نهائية الوحي وأزلية النص)، وثباته، مع إمكانيّة تغيّر وسيرورة المعنى، وتحوله من حال إلى آخر تلبية للاحتياجات، والمتطلبات، والمستجدات البشرية.. بمعنى أنّها تقول: إنّ المشكلة المعاصرة الكامنة في هذا التخلف الذي يلفّ عالم المسلمين، وهذا التأخر والتقهقر الحضاري العربي والإسلامي، ليس مردّه إلى الدين، والإسلام، والنص المؤسّس، والمولد، إنّما يعود إلى عدم الانطلاق الجدي لفكرة الاجتهاد والتجديد في النص؛ الذي مضت عليه قرون طويلة منذ لحظة تشكله، وانبثاقه الأولى.

تبعاً لما تقدّم، وانطلاقاً من وفاء شحرور الكامل للوحي، ومرجعيته المطلقة الكامنة في النص الأولي المقدس (وهو الموجه لاهتماماته، وشروحاته، ومنهجيته الفكرية)، وبناءً على عدم مساءلته للوحي (وهو حالة مركزية في تفكيره وسلوكه)، يمكنني القول: إنّ الدكتور شحرور هو (عقل سلفي) يقرأ النص بمنهجيّة ألسنية، من خلال معايير قانونية علمية ليس إلا، وهو، بذلك، متواصل مع التأصيل الباكر، وليس متجاوزاً، أو مفارقاً له، وهذا -في رأيي- نوع من التلفيق الفكري يجري خلاله حصر أفكار عديدة متناقضة تعود إلى زمنين مختلفين في بوتقة نارية واحدة، والنتيجة ستكون معروفة سلفاً، تأتي على طريقة جمع المتناقضات، والدمج بين أفكار، أو تكييف للنصوص، أو إعادة ضخّ هواء عليل في شرايين تراث مريضة، وجامدة، ومتكلسة، لم يعد ينفع معها سوى استبدالها بشرايين حياة أخرى جديدة.

على هذا الصعيد، لا يمكننا عَدّ شحرور مفكراً متمرّداً على النص من خارج، بل هو -كما سلف القول- وفيٌ للنص المؤسّس بامتياز، **ومع كونه** -

كما يقول، أو كما يفهم منه- **مجتهداً، وداعياً إلى التأويل العقلي**، ضمن دائرة الإسلام، **لا يمكن الجزم بأنّ شحرور كان حراً وموضوعياً في قراءته للنص**؛ لأن عقله بقي خاضعاً للنص المحكم، دون أيّ إجراء عقلي نقدي، أو مساءلة ذاتية له، ولا مساءلة للوحي الذي أنتج، أو قدم، أو جاء بهذا النص.

6- عرض ببليوغرافي لأهمّ ما أنجز عن شحرور من دراسات:

راجع كثير من البحّاثة والمفكرين وقرؤوا مجمل الإنتاجات الفكرية للدكتور شحرور، ويمكننا إثبات أهمّ تلك الإنتاجات؛ التي جاءت على هيئة كتاب، أو دراسة، أو مقال:

1- **قراءة علمية للقراءات المعاصرة**، الدكتور شوقي أبو خليل، دار الفكر، دمشق، سورية، (1991م).

2- **الأسس الخاسرة للقراءة المعاصرة**، المهندس مأمون الجويجاتي، الجفان والجابي للطباعة والنشر، ليماسول، قبرص، (1993م).

3- **تقويم علمي لكتاب (الكتاب والقرآن)**، الدكتور محمد فريز منفيخي، دار الرشيد، بيروت، لبنان، (1993م).

4- **الفرقان والقرآن- قراءة إسلامية معاصرة ضمن الثوابت العلمية والضوابط المنهجية**. الشيخ خالد عبد الرحمن العك، دار الحكمة للطباعة والنشر، دمشق، سورية، (1994م).

5- **القرآن وأوهام القراءة المعاصرة - رد علمي شامل على كتاب (الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة)**. المهندس جواد عفانة، دار البشير، عمان، الأردن، (1994م).

6- **الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن - دراسة نقدية**، ماهر المنجد، دار الفكر، دمشق، سورية، (1994م).

7- **القراءة المعاصرة للدكتور شحرور - مجرد تنجيم - كذب المنجمون ولو صدقوا**، سليم الجابي، صدر في دمشق عن المكتبة الثقافية، سورية، (1995م).

8- **القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان**، للدكتور: أحمد عمران، دار النفائس، بيروت، لبنان، (1995م).

9- **تهافت الدراسات المعاصرة في الدولة والمجتمع**، د. محامي منير محمد طاهر الشواف، دار الشواف للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، (1995م).

10- **الرد القرآني على أوهام د. محمد شحرور في كتابه (الإسلام والإيمان)**، الدكتور محمد شيخاني، دار قتيبة، دمشق، سورية، (1998م).

11- **مغالطات المعاصرة في الردّ على كتاب: دراسات دينية معاصرة في الدولة والمجتمع**، المهندس مأمون الجويجاتي، الجفان والجابي للطباعة والنشر، ليماسول، قبرص، (2000م).

12- **الحداثيّون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم - دراسة نقدية**، د .الجيلاني مفتاح، دار النهضة، دمشق، سورية، (2006م).

أما المقالات التي نشرت للردّ على كتب الدكتور شحرور؛ فيمكن توثيق أهمّها فيما يأتي:

1- **الخلفية اليهودية لشعار قراءة معاصرة**، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، مجلة: نهج الإسلام، العدد 42، السنة 11، كانون الأول/ ديسمبر، (1990م).

2- **تقاطعات خطرة في درب القراءات المعاصرة**، الدكتور شوقي أبو خليل، مجلة: نهج الإسلام، العدد 43، السنة 12، آذار/ مارس (1991م).

3- **قراءة نقدية في مؤلف الكتاب والقرآن** (دراسة من عدة أجزاء)، محمد شفيق ياسين، مجلة: نهج الإسلام، العدد 46، السنة 12، كانون الأول/ ديسمبر، (1991م).

4- **لماذا طغت التلفيقية على كثير من مشروعات تجديد الإسلام؟!..** نصر حامد أبو زيد، مجلة الهلال، العدد 10، عام (1991م).

5- **دراسة وتحليل لكتاب: (تهافت القراءة المعاصرة)** لمؤلفه الدكتور منير الشواف، الدكتور محمد شيخاني، مجلة: نهج الإسلام، العدد 58، السنة 15، تشرين الثاني/ نوفمبر، (1994م).

6- **قراءة نقدية لـ (مشروع ميثاق العمل الإسلامي)** عند الدكتور محمد شحرور، نايف سلوم، الحوار المتمدّن، (7/ 12/ 2004م). الرابط:

http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=27701

7- **النص القرآني عند محمد شحرور**، موقع رابطة أدباء الشام على النت: http://www.odabasham.net/show.php?sid=26906

8- **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**، للدكتور محمد شحرور - دراسة وتقويم، للدكتور غازي التوبة، راجع موقع منبر الأمة الإسلامية على النت:

http://www.al-ommah.org/books_review/index.1.html

9- **العائد الحضاري والمعرفي في القراءة المعاصرة للقرآن الكريم عند محمد شحرور**، الحسن حما، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، أيار/مايو (2014م).

10- **مع الدكتور محمد الشحرور.. مراجعة نقدية**، الباحث: أثير خاقاني، موقع النور: http://www.alnoor.se/article.asp?id=172186



فهمي جدعان (و 1941م)

ناجية الوريمّي بوعجيلة[1]

1- السيرة الذاتيّة:

فهمي جدعان، هو أحد أعلام الفكر العربي المعاصر. أثرى بأعماله العديدة والمميّزة مجال البحث والنقد والتأسيس. ولد في عين غزال بفلسطين سنة (1941م)[2]، وهو أستاذ جامعي، وباحث، ومفكّر. زاول تعليمه الأساسيّ في دمشق، وتخرّج في جامعتها بشهادة الإجازة (الليسانس) من قسم الدراسات الفلسفيّة والاجتماعيّة، ثمّ تابع دراسته العليا في باريس (جامعة السربون)، وحصل على دكتوراه الدولة في الآداب سنة (1968م).

تقلّد العديد من المهمّات الإداريّة والعلميّة في الجامعات العربية التي عمل فيها، وتولّى عضويّة هيئات ومنظّمات علميّة، مثل مجمع اللغة العربية

---

(1) أستاذة وباحثة في الجامعة التونسيّة.

(2) أفاد الأستاذ فهمي جدعان أنّه من مواليد سنة 1941م، وليس سنة 1939م، كما هو مثبت في الوثائق الرسميّة، وفسّر الاختلاف بين التاريخين بقوله: "إنّني من مواليد عين غزال لسنة 1941م، لكنّ المرحومة أمّي أضافت سنتين كي تكون مخصّصاتنا المعاشيّة من وكالة الغوث للاجئين الفلسطينيّين -حين وضعونا في مخيّم اليرموك في دمشق سنة 1948م- بقدر أكبر، لأنّه كلّما كان الأطفال أكبر سنّاً كانت المخصّصات أوفر.. واستقرّ ذلك في الوثائق"، وأضاف: "أنا آخذ بشهادة المرحومة أمّي لا بشهادة وكالة الغوث للاجئين الفلسطينيّين [...] لأنّ شهادة أمّي لا تعدلها شهادة". (المصدر: مراسلة علميّة مع الأستاذ جدعان. ويمكن العودة، لاحقاً، إلى كتابٍ له قيد الإعداد للنشر، وهو "سرديّات العقل والأهواء").

(الأردني) منذ عام (1999م)، ومجلس إدارة معهد العالم العربي، باريس، (1980-1984م)، ومجلس الاعتماد الأكاديمي للجامعات الخاصّة، وزارة التعليم العالي، عمان، الأردن، (1994-1998م)، وأشرف على رئاسة تحرير مجلّة (دراسات)، وهي مجلّة علمية محكّمة تصدر عن الجامعة الأردنيّة، ومجلة (البصائر)، وهي مجلة علمية محكّمة تصدر عن جامعة البنات الأردنية، عمّان، الأردن.

وكان حصوله على جوائز وأوسمة علميّة تتويجاً لعطائه، ولمسيرته العلميّة المميّزة: حصل على وسام سعف النخيل الأكاديمية في فرنسا، سنة (1986م)؛ ووسام القدس للثقافة والفنون والآداب في فلسطين، سنة (1991م)؛ وجائزة الدولة التقديرية للعلوم الاجتماعية في المملكة الأردنية الهاشمية، سنة (1993م)؛ وجائزة سلطان بن علي العويس للدراسات الإنسانية والمستقبلية في الإمارات العربية المتحدة، سنة (1997م)؛ ووسام الحسين للعطاء المميّز من الدرجة الأولى في المملكة الأردنيّة الهاشميّة، سنة (2011م).

2- مؤلفاته:

أثرى فهمي جدعان -ولا يزال- المكتبة العربيّة بالعديد من الكتب والبحوث؛ التي ساهمت مساهمة جادّة في تطوير مجال البحث والنقد، وخاض في قضايا التراث، وقضايا التحديث العربيّ، واضعاً إيّاها في سياقيْها العربيّ والإنسانيّ، وجاءت كتبه تحت عناوين واعدة، وفي إخراج فنّيّ أنيق.

2-1- كتب بالعربية:

- **أسس التقدّم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (1979م)؛ ط3، دار الشروق، عمّان، (1988م) (646 ص)؛ ط4، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (2010م)؛ ط5، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (2014م).

- **نظريّة التراث ودراسات عربيّة وإسلاميّة أخرى**، ط1، عمّان، دار الشروق، (1985م) (268 ص).

- **المحنة - بحث في جدليّة الدينيّ والسياسيّ في الإسلام**، ط1، عمان، دار الشروق، (1989م)؛ ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (2000م)، (502 ص)؛ ط3، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (2014م).

- **الطريق إلى المستقبل: أفكار - قوى للأزمنة العربية المنظورة**، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، (2000م)، (452 ص).

- **الماضي في الحاضر - دراسات في تشكّلات ومسالك التجربة الفكريّة العربيّة**، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، (1997م)، (602 ص).

- **رياح العصر - قضايا مركزية وحوارات كاشفة**، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، (2002م)، (498 ص).

- **في الخلاص النهائي - مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيّين والليبراليّين**، عمّان، الشروق للنشر والتوزيع، (2007م) (404 ص)؛ وصدر الكتاب في طبعة ثانية معدّلة ومطوّرة، تحت عنوان: **في الخلاص النهائي: مقال في وعود النظم الفكرية العربيّة المعاصرة**، بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، (2012م).

- **المقدّس والحريّة - وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث**، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، (2009م)، (401 ص).

- **خارج السرب - بحث في النسويّة الإسلاميّة الرافضة وإغراءات الحريّة**، بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، (2010م)، (280 ص)؛ ط2، (2011م).

- **تحرير الإسلام، ورسائل زمن التحوّلات**، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، (2014م)، (463 ص).

2-2- كتب بالفرنسية:

- L'influence du stoicisme sur la pensée musulmane, Imprimerie catholique (Dar Al-Mashreq), Beyrouth, 1968.
- Etude sur la création de la Parole divine, Université de Paris, 1968.

أمّا المقالات والبحوث، فله عدد مهمّ منها باللغات الفرنسيّة والإنجليزيّة والعربيّة، وأعيد نشرُ قسم من البحوث العربيّة في كتبه المذكورة أعلاه.

3- تعريف موجز بمحتويات مؤلّفاته:

- **أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربيّ الحديث**، ط1، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، (1979م):

هو مؤلّف ضخم حول عدد مهمّ من مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. كان الخيط الناظم بين مختلف أبحاثه الكشف عن الأسس الفكريّة، أو العقديّة، أو الاجتماعيّة، أو السياسيّة؛ التي يرى كلّ واحد من هؤلاء المفكّرين أنّها تؤدّي إلى التقدّم، ولم يكن الكتاب مجرّد تأريخ للأفكار؛ بل كان يتحسّس من خلالها الأسس اللازمة للتقدّم العربيّ. يقول عنه صاحبه: «إنّ هذا العمل عمل تحليلي نقدي ذو غرضين: الأوّل ملء فجوة عميقة في تاريخنا الفكريّ، والثاني الإسهام في بناء» الوعي العربي «الحالي والقابل، وفقاً لنهج العقلانيّة النقديّة المشخّصة»[1].

- **نظريّة التراث ودراسات عربيّة وإسلاميّة أخرى**، ط1، عمّان، دار الشروق، (1985م):

يحتوي الكتاب على مجموعة من البحوث؛ التي سبق نشرها، أو التي أُلقيت في مناسبات علميّة أكاديميّة، وقد وُزّعت على ثلاثة محاور: دراسات معاصرة، ودراسات حديثة، ودراسات كلاسيكيّة. ولئن كانت الدراسات

(1) فهمي جدعان، أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط3، عمّان، دار الشروق، 1988م، ص7.

الحديثة، والمتعلّقة بمفكّري النهضة، وبابن خلدون، لا تقدّم جديداً، مقارنة بالكتاب السابق (**أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام**)[1]، فإنّ الدراسات المعاصرة تقدّم تصوّراً لنظريّة التراث، يحسم العلاقة بين التراث والمقدّس، ويحسم، أيضاً، الخلاف الدائر حول توظيف التراث بإحيائه، أو استلهامه، أو إعادة قراءته، ويحدّد الوظائف؛ التي يمكن أن يقوم بها التراث اليوم، وهي: الوظيفة النفسيّة، والوظيفة الجماليّة، والوظيفة العمليّة، أو ما سمّاه الأستاذ جدعان: الجدوى[2]. وجاءت الدراسات الكلاسيكيّة حاملةً نظراتٍ جديدة إلى مسائل وأعلام من التراث.

- **المحنة - بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ط1، دار الشروق، عمان (1989م):

الكتاب دراسة مخصّصة للحدث السياسيّ - الدينيّ الشهير؛ الذي تصادم فيه، وبشكل عنيف، الخليفة العبّاسيّ المأمون وجماعة أصحاب الحديث، وهو ما عُرف بـ (المحنة)، أو (محنة ابن حنبل)، وقد جاءت هذه الدراسة معمَّقةً مجمِّعةً للنصوص العديدة المهمّة المتفرّقة في المصادر، مستقصيةً الحدث، والفواعل، والأطوار، وقد قدّم فيها فهمي جدعان تصوّراً جديداً للحدث، أبرز، من خلاله، العوامل السياسيّة التي تحكّمت فيه، نافياً الدور الاستبداديّ المنسوب إلى المعتزلة.

- **الطريق إلى المستقبل: أفكار - قوى للأزمنة العربيّة المنظورة**، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، (2000م):

يدرس هذا الكتاب محدوديّة الأطروحات النهضويّة، وسبب فشلها، داعياً إلى ضرورة (تجاوز نقد العقل)، للوصول إلى (نقد الفعل). إنّه ينقد العقلانيّة المجرّدة؛ التي تتعامل مع الواقع من فوق، ويؤسّس لعقلانيّة تطبيقيّة

(1) فهمي جدعان، نظريّة التراث ودراسات عربيّة وإسلاميّة أخرى، عمّان، دار الشروق، 1985م، ص9.

(2) المصدر السابق نفسه، ص29- 31.

تلتزم بمعطيات الواقع المباشر في مختلف أبعاده. يقول عنه صاحبه: «"الطريق إلى المستقبل" عمل تنويريّ في الدرجة الأولى، وليس عملاً إصلاحياً؛ لأنّ العمل الإصلاحي يفترض تصوّر منظومة مستقبلية جاهزة مشتقّة اشتقاقاً مباشراً من الصيغة الراهنة».(1)

- **الماضي في الحاضر - دراسات في تشكّلات ومسالك التجربة الفكريّة العربيّة،** ط1، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، (1997م):

الكتاب جمْع لدراسات وبحوث أُنجِزت في فترات، وفي مناسبات مختلفة، أوضحَ الكاتب تفاصيلها في ملحق جاء في آخر الكتاب، وأوضح في المقدّمة مسوّغات الجمع بينها، وهي -حسب رأيه- أربع دلالات ظاهرة: الأولى: أنّها تمثّل «صورة بانوراميّة شاملة للتجربة الفكريّة العربيّة من بداياتها الإسلاميّة إلى عصرنا الحاضر»، والثانية: «أنّها تفصح عن الأسس، أو الأصول المعرفيّة؛ التي توسّل بها الفكر العربي في تجربته التاريخيّة، وهي النصّ، والعقل، والتقنية، والوجدان»، والثالثة: أنّها تلتقي في تصوّر التجربة الفكريّة العربيّة «تجربة دائمة التفتّح والتقدّم لا يكتنفها مغلق قاطع، ولا تحاصرها، أو تعترضها، حدود نهائيّة»، والرابعة: «أنّها تجيب عن سؤال: ما هي علاقتنا بالتراث، أو الماضي؟»(2).

- **رياح العصر - قضايا مركزية وحوارات كاشفة،** المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (2002م):

ظهر هذا الكتاب بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر (2001م)، وقد جمع فيه الكاتب مجموعة المقالات والحوارات؛ التي أجريت معه في موضوع الإسلام السياسيّ، وهو يتضمّن تحليلاً للظاهرة من حيث علاقتها

(1) حوار أجراه الأستاذ موسى برهومة مع الأستاذ فهمي جدعان، منشور على الموقع التالي:

http://daharchives.alhayat.com/issue_archive/Wasat20magazine/1998/2/23.

(2) الماضي في الحاضر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1997م، ص8.

بالنظم الاجتماعيّة، والسياسيّة السائدة في العالم العربي، والإسلاميّ، وهي نظمٌ للغرب دورٌ كبير في تحديدها في ظلّ الحصار الذي يفرضه العصر. وفي إطارها، بل بسببها، برزت ظاهرة الإسلام السياسيّ، ويرى أنّ العقل والعلم والفعل شروط كفيلة برسم معالم الحلّ.

- **المقدّس والحريّة - وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (2009م):

هو مجموع مقالات وأبحاث قليل منها سبق نشره في دوريّات مختصّة، أو عرضه في مناسبات علميّة أكاديميّة، ورأى الكاتب جمعها في هذا الكتاب، وبهذا العنوان، لأنّها تدور «على ثلّة من القضايا والمفاهيم والقيم التي تتردّد ما بين الموروث الثقافي العربي والإسلامي وبين وقائع الأزمنة الحديثة»[1]، وهي تتناول جميعها قضايا متجانسة متقاطعة: (المقدّس والحريّة، والعدالة، والشورى، والديمقراطيّة، والدين، والنهضة، والإنسان)، فيما سمّاه (مدينة الإسلام الكونية)[2].

- **خارج السرب - بحث في النسويّة الإسلاميّة الرافضة وإغراءات الحريّة**، بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، (2010م):

هو كتاب مخصّص لدراسة نماذج من (النسويّة الإسلاميّة الرافضة). درس فيه الكاتب نماذج من نسوة ينتمين إلى ثقافات ومجتمعات إسلاميّة، و«يمثّلن وجهاً من وجوه ما أمكن تسميته الإسلام المعولم»[3]. موضوعه دراسة أعمال أربع كاتبات مفكّرات «يمثّلن وجهاً بارزاً محدثاً من وجوه فهم الإسلام وتمثّله، هو الوجه الارتداديّ، أو الارتكاسيّ عن الصيغة الأكثر شيوعاً، ورسوخاً له في الحياة المعاصرة»[4]، وهنّ: إرشاد مَنجي، وتسليمة نسرين، وأيان حرسي

---

(1) المقدّس والحرّيّة، بيروت، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 2009م، ص9.
(2) المصدر السابق نفسه، 24.
(3) خارج السرب، بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2010م، ص13.
(4) المصدر السابق نفسه، ص14.

علي، ونجلاء كيليك، فهؤلاء غرّدن خارج السرب، وكنّ «شديدات في نقد رموز الإسلام وثقافته السائدة». الكتاب تحليلٌ ونقدٌ لخطاباتهنّ.

- **في الخلاص النهائي - مقال في وعود الإسلاميّين والعلمانيّين والليبراليّين**، ط1، عمّان، دار الشروق، (2007م):

الكتاب مخصّص لدراسة النظم الفكريّة السياسيّة؛ التي تَعِد بالخلاص النهائيّ، وهي نظام الإسلاميّين، ونظام العلمانيّين، ونظام الليبراليّين، وهي نظمٌ الجامعُ بينها طابعها الإقصائيّ والكلّانيّ، وادّعاء الإطلاق فيما تُقدّم من حلول. هي نظم أحاديّة، كلّ منها «لا يرضى بغيره بديلاً»[1]، والكاتب يناقش هذا الموقف الإطلاقيّ الراديكالي الإقصائيّ، بحثاً عن إمكانٍ آخر خارجه، يكون أكثر نجاعة في تحقيق خلاص «العوالم العربيّة المتداعية والمتهافتة».

- **تحرير الإسلام - ورسائل زمن التحولات**، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، (2014م):

هذا الكتاب هو آخر ما صدر للأستاذ فهمي جدعان، يعالج فيه قضايا راهنة يمرّ بها المجتمع العربيّ بعد التحوّلات الجارية؛ التي شهدها منذ سنة (2011م)، وهو موزّع إلى قسمين: الأوّل عنوانه (تحرير الإسلام) من مظاهر التخلّف والتشدّد التي بدت على السطح، والثاني يتضمّن الدفاع عن قيم التقدّم.

4- مظاهر التجديد في كتابات فهمي جدعان منهجاً ومعرفة:

الأستاذ فهمي جدعان -خلافاً لما ينفيه عن كتاباته بتواضع علميّ فريد- صاحب منظومة فكريّة[2] توجّهها علامات مضيئة (jalons lumineux) في

(1) في الخلاص النهائيّ - مقال في وعود الإسلاميّين والعلمانيّين والليبراليّين، عمّان، دار الشروق، ط1، 2007م، ص23.

(2) ينفي الأستاذ فهمي جدعان، في مقدّمة كتاب (الماضي في الحاضر)، بتواضع كبير، أن يكون صاحب منظومة فكريّة، أو علميّة شاملة، وينفي أنّه، في مختلف دراساته، يتابع "أغراضاً محدّدة، أو أضواء، يمكن دمجها في منظومة قصديّة واضحة المعالم" (ص 7، 8)، ولا نرى هذا النفي إلّا من باب تواضع المفكّر.

طريق بعينها، وفي اختيارات واضحة القصد: تحقيق التوازن الصعب بين الثنائيّات المتناظرة؛ التي تتجاذب الإنسان العربي فرداً ومجموعة، وتمنع استقراره الروحيّ، وتعطّل نجاعة وجوده المادّي والاجتماعي.

ولا نعني بالتوازن -وما أوضح هو نفسه في العديد من السياقات- توفيقاً، أو ترميقاً فكريّاً شكليّاً يكتفي من كامل العمليّة باقتطاع ما يراه مناسباً لهذا الموقف أو ذاك؛ من أجل صياغة تقاربٍ شكليّ عواملُ دعمه واستمراره غيرُ ثابتة، بل نعني توازناً أصيلاً ينبع ممّا يؤسّسه مبدأ العقلانيّة التكامليّة المشخّصة، وممّا تسمح به المكوّنات الدلاليّة لهذه الثنائيّات من جسور تواصل إبستمولوجيّ، وأنثروبولوجي، وتاريخيّ، وهي جسورٌ دأب الفكر العربي -بأطيافه المتطرّفة- على تجاهلها، وعلى تكريس التقابل الإقصائيّ المدمّر للإنسان، وللإنسان العربيّ تحديداً، عن طريق رميه في أُتون صراع نفسيّ - ماديّ لا ينتهي.

ولم تكن عمليّة البحث عن شروط التوازن مشدودة إلى المستوى الداخليّ المتعلّق بالثقافة والواقع العربيّين فحسب، بل كانت مشدودة، أيضاً، إلى مستوى آخر خارجيّ، هو قضايا الانخراط الطوعي والقسري في العالم الحديث، وقد احتلّ البحث عن هذا التوازن الثاني حيّزاً واسعاً من كتابات الأستاذ جدعان، مؤسّساً لتواصل العربيّ الإسلاميّ بالإنسانيّ الكونيّ، فنحن -كما قال الأستاذ جدعان- «نتقلّب في أتون العالم الحديث، ونبذل وسعنا من أجل أن نتمثّل قضاياه وقيمه، بقدر عظيم من الواقعيّة والتماسك الذي يفلت منّا في الأغلب من الأحيان، وبحرص ظاهر على التواصل مع التجربة التاريخيّة، ومع ثلّة من المبادئ والقيم المتحرّكة فيها، دون الوقوع في شباكها، والاستغراق الساكن في منطقها، وفي مثالبها، ودون، أيضاً، الاستسلام إلى إغراءات "العقل الحديث"، وتجاوزات الزمن الراهن»[1]. هي ذي المنظومة الفكريّة؛ التي تنسجها

(1) المقدّس والحريّة، ص11.

كتابات فهمي جدعان، والتي تقوم على البحث الإشكاليّ عن توازن نوعيّ فريد للإنسان، وللإنسان العربيّ.

وتظلّ السمة البارزة لهذه المنظومة التجديد؛ انطلاقاً من تغيير زاوية النظر إلى الإشكاليّات الماضية والراهنة، وانطلاقاً من إعادة قراءة المتداول في شأنها، وذلك من خلال تفعيل الأداة المنهجيّة المناسبة لقراءة نقديّة منتجة. ونعرض، فيما يأتي، أهمّ الخصائص المنهجيّة والفكريّة المميّزة لهذه المنظومة:

تحتلّ مسألة المنهج، في كتابات فهمي جدعان، حيّزين: واحد تنظيري، يشمل كلّ السياقات التي أوضح فيها منهجه في البحث، وآخر عمليّ تطبيقيّ تمثّله كلّ التحليلات العميقة -والجريئة أحياناً- لقضايا ومواضيعَ بعضها محرج وإشكاليّ إلى حدّ بعيد.

ومن خلال التنظير والتطبيق نتبيّن أنّه كثير الاعتماد على المنهج التأويليّ، بما هو منهج يشرّح دلالات النصّ من حيث بنيته، وعلاقته بسائر السياقات النصّيّة، ومن حيث السياق التاريخيّ الحافّ بإنتاج النصّ، وبتقبّله على حدّ السواء. يقول: «حين نشرع في الاتّصال بعمل فكريّ، أو أدبي، أو فنّيّ، نقرّ به بكامل كينونتنا الأنثروبولوجيّة، والثقافيّة، والروحيّة، والجماليّة، فنتمثّل منه وفقاً لهذه الكينونة، على الرغم من كلّ الإشارات الصريحة، أو الضمنيّة؛ التي يرسلها العمل إلينا، وعلى الرغم من كلّ التمايزات التي تفترضها الشروط التاريخيّة، أو الزمنيّة، المشخّصة لهذا العمل»[1].

وقد مكّنه هذا المنهج من التنبيه إلى أبعاد مهمّة ومتكاملة في القضايا التي عرض لها، بدءاً من تاريخيّة النصّ، وما يحمل من دلالات، وصولاً إلى تاريخيّة التقبّل، ومكّنه، أيضاً، من التعامل مع مادّة بحثه بروح نقديّة جريئة، جعلته يقتنع بأنّه «يخوض معركةً البداهاتُ فيها هي خصمه

(1) الماضي في الحاضر، ص7.

الألدّ»[1]، فلم يتردّد في نقد ما بدا له موضع نقد[2]، دون وجل من ردود الفعل المتوقّعة، وقد كان هذا النقد صادراً عن تفاعل صادق وبنّاء مع موضوعه، وصادراً، أيضاً، عمّا سمّاه «الهجر المنهجي للطريقة التشريحيّة الباردة في التعامل مع الثقافة العربيّة الإسلاميّة»[3].

وفي مستوى آخر من أعمال الكاتب، مثّل المنهج التأويليّ البديل الناجع في التعامل مع ثقافةٍ محورها (نصّ مُوحى)؛ فهو يعدّ أنّ منهج إعادة القراءة، والتفسير، أو التأويل، هو المنهج الهادي السديد في مقاربة قضايا ومشكلات الإسلام نفسه اليوم وغداً[4]، ويؤكّد هذا المفهوم، في فصلٍ عقده في كتابه (**تحرير الإسلام**)، بعنوان (شيء من المنهج)، وأوضح فيه الفارق البيّن بين منهج ظاهريّ حرفيّ في مقاربة وفهم النصوص الدينيّة (المتشابهة) يقف عند أحكام الشريعة، ومنهج تأويليّ يعتني ببلورة مبادئ الشريعة، وبترجمتها الحيّة المتجدّدة. يقول: «إنّ المنهج التأويليّ يعيد للمجتمع حيويّته، وفاعليّته، ويزوّده بطاقات إنسانيّة هائلة كان التقليد يقصيها من الوجود المجتمعي، ويغرقها في حياة البؤس والجهل والاغتراب»[5]. ويقول: «لن يتقدّم الإسلام في الأزمنة الحديثة إلّا بالتحرّر من الرؤية الاتّباعيّة الحرفيّة للنصوص المتشابهة، وباختيار قراءة لها معزّزة بالتأويل والفهم العقليّ الموافق لأحكام الزمن، وطبائعه، ومتطلّباته المصلحيّة»[6].

وبفضل هذا المدخل المنهجيّ التأويليّ، جاءت كتابات فهمي جدعان مراجعةً لأحكام، ومواقف، ورؤى، كانت تهيمن على المجال البحثيّ

---

(1) المحنة - بحث في جدليّة الدينيّ والسياسيّ في الإسلام، عمّان، دار الشروق، ط1، 1989م، ص13.
(2) أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام، ص15.
(3) المصدر السابق نفسه، ص12.
(4) خارج السرب، ص19.
(5) تحرير الإسلام ورسائل زمن التحوّلات، ط1، بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2014م، ص33-34.
(6) المصدر السابق نفسه، ص34.

العربيّ؛ باعتبارها نتائج نهائيّة غير قابلة للنقد والتعديل، وخضعت، في تناولها قضايا معيّنة، لتطوّر فكريّ هو السمة البارزة لكلّ خطاب حيّ وفاعل، يراجع باستمرار أطروحاته في اتّجاه دعمها، وتوسيع دائرة تقبّلها.

وسنكتفي فيما يأتي بعرض ما رأيناه مراكز تكثّف دلاليّ في أعماله، ويتمثّل في: تجديد قراءة التراث، مبدأ الشموليّة القائمة على العقلانيّة التكامليّة المشخّصة، والقول بالعدالة والليبراليّة المجتمعيّة التضامنيّة:

4-1- تجديد قراءة التراث:

ينطلق هذا التجديد من مفهوم التراث نفسه؛ إذ يؤكّد فهمي جدعان تاريخيّة التراث، من حيث هو نتاج عمل بشريّ مبرّر بظروف موضوعيّة محدّدة، فلا بُعْدَ تقديسيّاً له، ويقف بجرأة في وجه كلّ توظيف إيديولوجيّ له، سواء من التيّار السلفيّ، عبر عمليّة الإحياء المزعومة، أم من التيّار الليبراليّ عبر عمليّة الاستلهام.

وحلّل الآليّات المعرفيّة المتحكّمة في دعوى الاستلهام هذه، مبيّناً أنّها لا تعدو عمليّة تبرير، أو تسويغ مفاهيم وقضايا حديثة، وبِعَدِّهِ التراث منجزاً تاريخيّاً لا سلطة له على (المستقبل)، يفتح الباب أمام إعادة القراءة والتأويل لنصّ الوحي في اتّجاه إبداع تراث جديد تقتضيه متطلّبات العصر.

وفي إطار تجديد القراءة، يقدّم تصوّرات جديدة عدّة لقضايا، وإشكالات، وخطابات مؤسِّسة؛ يضيق المجال عن تتبّعها كلّها، لذلك سنكتفي بنموذجين تمثيليّين، لهما حضور نوعيّ في دراسته للتراث: يتعلّق الأوّل بحدث المحنة، والثاني بالحدث الخلدونيّ. في كتاب (**المحنة - بحث في جدلية الدينيّ والسياسيّ في الإسلام**)، توصّل فهمي جدعان باقتدار[1] إلى إنارة جوانب

(1) يظلّ هذا الموضوع -رغم الإضافة النوعيّة التي قدّمها فيه الأستاذ جدعان- في حاجة إلى مواصلة البحث، لاسيما في مستوى العلاقة بين سلطة الدولة (دولة المأمون) وسلطة الجماعات (جماعة أصحاب الحديث)؛ التي تريد أن تتدخّل في مهامّ =

معتمة لم تزدها الدراسات التقليديّة -حتّى الحديثة المتداولة- إلّا تعتيماً، وهي تلك التي تحمّل تيّار المعتزلة المسؤوليّة كاملة، متّهمة إيّاه بممارسة الاستبداد خلافاً للمبادئ العادلة والتنويريّة التي يعليها. وفي المقابل، بيّن مسؤوليّة السلطة السياسيّة في اندلاع هذه الأزمة؛ لأنّها تريد فرض اختياراتها الثقافيّة على الجميع، نافية هامش الاستقلال؛ الذي ينبغي أن يظلّ للعالم وللمثقّف عموماً، وبذلك ظهرت الأزمة، أو المحنة، في صورة الاستبداد السياسيّ التقليديّ الذي لا دخل فيه للمعتزلة، ولا مسؤوليّة لهم عن تكريسه[1].

النموذج التجديديّ الثاني، في دراسة الأستاذ فهمي جدعان للتراث، هو تصوّره للحدث الخلدونيّ؛ فهو يعدّه رائدَ الأزمنة العربيّة الحديثة، وسابقاً لـ(الحافز البونابارتي)؛ إنّه -كما قال- مبدأ عصورنا الحديثة «لا مدافع نابليون بونابرت»[2]، بينما كان التصوّر الشائع أنّ فلسفة ابن خلدون «مرآة لفلسفة في الانهيار الحضاري».

إنّه يقلب المعادلة من مؤشّر للانحطاط إلى مؤشّر للنهضة والتحديث. وتتمثّل الحداثة الخلدونيّة -في نظره- في قطعها مع المنظومة الفكريّة اليونانيّة؛ التي ظلّت مؤثّرة في الفكر العربي الإسلامي إلى ما قبل الحدث الخلدونيّ؛ فابن خلدون «فارق الأثينيّين مفارقة تامّة في رؤياه الشاملة للوجود وللعالم، إذ جسّد عملُه الفذّ تحوّلاً من الأنطولوجيا والميتافيزيقا العقليّة؛ أي: من النظر في الوجود المطلق إلى الواقع التاريخي الموضوعي؛ أي: تحوّلاً من العقلانيّة المثاليّة إلى العقلانيّة الموضوعيّة، أو الواقعيّة»[3]، وهو تحوّل «من الأنطولوجيا والميتافيزيقا إلى فلسفة في التاريخ، والمجتمع،

= الدولة، أو أن تحلّ محلّها. أليس من الجائز أنّ المأمون استعمل عنف الدولة المشروع لحماية الحرّيّات ممّن يريد فرض تصوّره على الجميع في عمليّة منع خطيرة للحقّ في الاختلاف؟

(1) المحنة - بحث في جدليّة الدينيّ والسياسيّ في الإسلام، ص267-290.

(2) المقدّس والحريّة، ص363.

(3) المصدر السابق نفسه، ص347.

والسياسة؛ أي: إلى علم العمران»[1]. من الواضح، من خلال هذين التصوّرين، أنّنا إزاء عقليّة بحثيّة فذّة لا تعترف بسلطة المعرفة السائدة، بقدر ما تعترف بسلطة ما تراه في قراءتها، وتأويلها للنصوص.

4-2- مبدأ الشموليّة القائمة على العقلانيّة التكامليّة المشخّصة:

من الحريّ أن نشير، في البداية، إلى أنّ معالجة الأستاذ جدعان لمسألة الشموليّة خضعت لتطوّر في الطرح، وفي التصوّر؛ فقد كان يدرجها في نطاق الوسطيّة والاعتدال، ثمّ غيّر النظر إليها، معتمداً زاويةَ ما سمّاه «العقلانيّة التكامليّة المشخّصة». كانت فكرة التوسّط بين العوامل، أو (الأوامر) -حسب عبارته- المتباينة تمثّل معياراً للحكم في آراء الكتّاب والعلماء؛ الذين يعرض لهم بالدرس، ولذلك حفل خطابه بنقد المواقف المتطرّفة في هذا الاتّجاه، أو ذاك، إيثاراً للبقاء في أرضيّة محايدة تقترب من التحديث والعقلانيّة، دون أن تقطع مع (الجوهريّ) في نصّ الوحي وفي التراث[2]. وحَفَلَ خطابُه، أيضاً، بنقد مواقف التطرّف لدى المفكّرين المعاصرين؛ الذين انبهروا، في البداية، بالحضارة الغربية، منحازين إلى القيمة المادّيّة في الإنسان، متجاهلين قيمته الروحيّة[3]. من خلال هذه المسائل وغيرها، كان الأستاذ جدعان يسعى إلى بلورة مفهوم خاصّ لمصطلح الوسطيّة أسُسُه معرفيّة عقلانيّة، لكنّه انتبه، في مرحلة لاحقة، من مساره الفكريّ إلى صعوبة هذا الرهان؛ لوقوع المصطلح في مدار دلاليّ يغلب عليه الزيف والذرائعيّة، وينتهي إلى دعم مواقف ورؤى منافية للتقدّم وللعقلانيّة وللرؤية الإنسانيّة التي يؤمن بها. يقول: «هجرت جهد التوفيق منذ زمن [...]؛ إذ هو، في بعض الظروف، أو المناسبات، قد بات وظيفيّاً لا

(1) المصدر السابق نفسه، ص349.

(2) من ذلك أنه عَدّ الحدث الأشعريّ "طريقاً ملكيّاً" يتوسّط أصحاب النقل، وأصحاب العقل، وعَدَّ الأشعريّة الحلَّ في العصر الحديث. الماضي في الحاضر، ص52 وما يليها. وانظر، أيضاً، موقفه من الماوردي في كتابه: أسس التقدّم، ص58، 72.

(3) المصدر السابق نفسه، ص434.

أكثر ولا أقل». وأبدع، في المقابل، فكرة ((العقلانيّة التكامليّة المشخّصة؛ التي تجمع بين أوامر العقلانية الموضوعية ومتطلبات العقل الوجداني، في إطار رؤية إنسانية صريحة»[1].

إنّ العقلانيّة، في خطاب الأستاذ جدعان، مفهوم جامع لكلّ ما سمّاه «القطاعات التي تجسّد الإنسان الشامل، وهي العقل، والذاكرة، والإرادة، والحساسيّة، والرغبة». وأسماها -كما يقول- قطاع العقل الذي يجب أن يكون عادلاً: «وعدل العقل يعني أن يعطي كلَّ قطاع من قطاعات الكينونة الإنسانيّة حقَّه، وأن يتمثّل أحكامه، ويفعل وفقاً لما هو خير فيها»[2].

إذاً، العقلانيّة، في خطاب الأستاذ جدعان، ليست «عقلانيّة أحاديّة استحواذيّة، إنّما هي عقلانيّة تكامليّة»[3]، أو هي «عقلانيّة تكامليّة مشخّصة» كما عبّر عنها في سياق آخر[4]، ونجده، في كتاباته الأخيرة، يركّز في هذا المبدأ شرحاً لأسسه المعرفيّة، وتوضيحاً لتجلّياته في الدين، وفي التراث، وفي الفكر الحديث والمعاصر.

يعدُّ الأستاذ جدعان،الدين «واحداً من الفواعل المؤثّرة في المركّب الثقافي العربي؛ الذي يتعيّن فهمه عقلياً، ودراسته علمياً، وتمثّله إنسانياً»[5]، وبهذا الاعتبار، اختزل روح المنظومة المعرفية والمعيارية لدين الإسلام، في «الرؤوس التالية: الإيمان والتوحيد، والعدل، والتقوى، والسمو الأخلاقي، والانفتاح الحضاري والإنساني، والطمأنينة والسكينة، والسعادة في عالميْ الشاهد والغيب»[6].

---

(1) مراسلة علميّة مع الأستاذ جدعان.

(2) الخلاص النهائيّ، ص354- 361.

(3) المصدر السابق نفسه، ص361.

(4) المصدر السابق نفسه، 362.

(5) مراسلة علميّة مع الأستاذ جدعان.

(6) الطريق إلى الوجود - رؤية، حزيران/يونيو، 2014م، (ورقة أعدّت لمؤسّسة الفكر العربي، ستنشر قريباً ضمن مشروع ثقافيّ تُعدّه المؤسّسة)، ص7.

ومن المنطلق نفسه، أشاد بالتصوّر الشمولي المتكامل للتقدّم لدى فلاسفة مثل الكندي، والفارابي، وابن رشد، والغزالي، وسمّاه تقدّماً متفائلاً، مستوياته متعدّدة: التقدّم الثقافيّ (الانفتاح على الثقافة الأجنبيّة)، والتقدّم الكسمولوجي، أو التقدّم في الطبيعة (نظريّة التطوّر لدى السجستاني، ثمّ ابن خلدون)، والتقدّم الروحي في طبيعة الإنسان نفسه (الرقيّ الروحي)[1]. ونقد، في المقابل، المواقف الأحاديّة؛ التي تجلّت لدى مفكّرين في العصر الحديث، من حيث تركيز كلّ منهم على أساسٍ للتقدّم بعينه، في تجاهل لبقيّة الأسس. يقول: «إنّ المفكّرين العرب، في العصور الحديثة، قد أداروا التقدّم، في الغالب، على أساس أحاديّ جعلوا له فروعاً جلّ المظاهر الأخرى؛ التي يمكن أن تدخل في مركّب التقدّم، فكان هذا الأساس عند بعضهم عقيديّاً مشتقّاً من مبدأ التوحيد، وكان، عند بعضهم الآخر، سياسيّاً مستلهماً من ضرورة السلطة الوازعة، وتطلّعات الفرد والمجتمع السياسيّة، وكان عند آخرين آمراً قيميّاً، أو أكسيولوجيّاً مؤسّساً على قيمة المدنية، أو على القيم الاجتماعيّة - الأخلاقيّة، أو على القيم الاقتصاديّة»[2].

ونقد، أيضاً، الطابع الأحاديّ والإقصائيّ؛ الذي حكم خطابات النظم الفكريّة العربيّة المعاصرة، وهي نظام الإسلاميّين، والنظام العلمانيّ، والنظام الليبراليّ، وبيّن، في المقابل، الحلّ التكامليّ والشموليّ؛ الذي يراه، قائلاً: «في الفضاء الديمقراطي، تستطيع نواة الإسلام الجوهريّة؛ أي: العدالة المقترنة بالمصلحة، وقيمها المجاورة، والنواة العلمانية الجوهريّة؛ أي: العقلانيّة التكامليّة، ونواة الليبراليّة التضامنيّة؛ أي: الحريّة الإيجابيّة، أن تتضافر، وتلتقي عند مركّب شامل يوجّه ثقافة وحراك جميع هذه النظم، ويأذن بإدراك نتائج واقعيّة ذات أداء عالٍ، وجدوى حقيقيّة في الحياة

(1) أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام، ص25-53.
(2) المصدر السابق نفسه، ص189.

المشخّصة الحاضرة والمنظورة للمجتمعات العربيّة»[1]. وعلى أساس هذه الرؤية الشموليّة، جاءت معالم تصوّره لقيمتَيْ العدالة والليبراليّة في كتاباته الاجتماعيّة.

4-3- العدالة والليبراليّة المجتمعيّة التضامنيّة:

مثّلت قيمتا العدالة والليبراليّة المجتمعيّة التضامنيّة مركزَ ثقلٍ معنويّاً ومهمّاً في كتابة الأستاذ جدعان الاجتماعيّة، فهو يَعدُّهما شرط (التحديث والنهضة العربيّة)[2]، ويقيمهما على أساس معرفيّ عقلانيّ يجمع بين (العقل المعرفيّ)، و(العقل الوجدانيّ)، وانطلاقاً منهما يحكم على ما سمّاه «البناء الشامل للوجود الإنسانيّ، والاجتماعيّ، والسياسيّ»[3]؛ لذلك نجد كتابته في هذه المسألة موزّعة بين مستويين: مستوى نقديّ يهمّ تفكيك الواقع، وإبراز عوامل تأزّمه، ومستوى تأسيسيّ يهمّ رسم البدائل.

جاء المستوى الأوّل كاشفاً عن نظرة شموليّة لا تحصر أزمة المجتمع العربي -أو بالأحرى أزماته- في عامل دون آخر، متجاوزةً مجرّد التعديد إلى الربط الهيكليّ بينها بطريقة تحليليّة معمّقة يضيق المقام عن استقصائها.

وسنقف، من بين هذه العوامل، عند عامل تختزله ظاهرة (الإسلام السياسيّ). هي ظاهرة -كما يقول الأستاذ جدعان- جعلت «الصور المستحدثة والمبدّلة للإسلام» تولّد «انطباعات وارتكاسات **طاردة**»، وأسبغت على «الموروث الديني الإسلامي **ظلالاً بائسة بكلّ المقاييس**».

والحقيقة -كما يقول أيضاً- أنّ الإسلام السياسي «ليس إلّا شكلاً مُبَدّلاً لدين الإسلام في صورته البَدئية النقية»[4]، وينفي أن تكون الغائيّة

(1) في الخلاص النهائيّ، ص385.

(2) تحرير الإسلام، ص445.

(3) في الخلاص النهائيّ، ص361.

(4) الطريق إلى الوجود، ص8.

القصوى للإسلام «هي الغائيّة التي تمثّل دين الإسلام في ثوب الحزب السياسي الانفصاليّ الطامح إلى السلطة»[1]، وعلى هذا الأساس احتلّت محاربة الظواهر المتطرّفة المسيئة للإسلام والمسلمين اليوم، حيّزاً نوعيّاً في كتابة الأستاذ جدعان، فقد أدان، في سياقات عديدة، «الأشكال الغريبة من التصوّرات الميثيّة، والفتاوى المفزعة، والمواقف والتصريحات المسيئة الكارهة، في حقّ المختلف، أو المباين في الدين، أو في العقيدة، أو في المذهب، أو في خالص الرأي، وغير ذلك من الظواهر المبتدعة الطاردة؛ التي تتوعّد دين الإسلام بغربة مقيتة لا في الفضاءات الكونيّة الفسيحة فحسب، إنّما في فضاءاته الخاصّة أيضاً»[2]. إنّه يروم تحرير الإسلام منها، ليربطه، في المقابل، بقيم التقدّم في زمن التحوّلات الراهنة، وهي التي تلتقي عندها (القيم الإنسانية) و(القيم الدينيّة): العدل، المساواة، الحريّة، الخير العامّ، احترام الكرامة الإنسانيّة، حقّ الاختلاف، التواصل والاعتراف المتبادل، النزاهة الرحمة، التقوى، الخير، السعادة"[3].

وفي مستوى ثانٍ من كتابة الأستاذ جدعان الاجتماعيّة - السياسيّة، نجد رسماً للبدائل، أو لسبل الخلاص، في مقدّمتها السبيل السياسيّ. يقول: «كان على» أبناء الأرض؛ «الذين ينصّبون أنفسهم للفعل السياسي، وينهضون من أجل أداء» الوظيفة السياسيّة، «ويتصدّرون للعمل من أجل الخروج من المحنة العظمى، أن يعوا وعياً تاماً أنّ الطريق الوحيد للخروج الآمن، ولإدراك الوجود السديد، يكمن في فضيلة العقل الرئيسة؛، أي الحكمة، وفي الفضيلة الجامعة لفضائل النفس في ذاتها، وفي تجلياتها في الأفراد، والجماعات، والدول، فضيلة العدالة»[4]. ويقترن، في تصوّره السياسيّ، تحقيقُ المصلحة

(1) في الخلاص النهائيّ، ص353.
(2) تحرير الإسلام، ص9.
(3) المصدر السابق نفسه، والصفحة السابقة نفسها.
(4) الطريق إلى الوجود، ص22.

بالعدل، يقول: «وأيّ دولة عادلة تقيم المصلحة، وتدرأ الفساد، هي دولة مشروعة»[1].

وإلى جانب قيمة العدالة، وقف الأستاذ جدعان عند مبدأ الليبراليّة، عادّاً إيّاه «شرطاً أساسيّاً للحياة الحرّة، ولكرامة الشخص الإنسانيّ، ولتفتّح الطاقات البشريّة، وانطلاقها في مجالات الفكر، والاعتقاد، والسياسة، والاقتصاد، والتقدّم الاجتماعي»، لكنّه عالجه معالجة نقديّة ميّز فيها بين أشكال الليبراليّة: «فالليبراليّة الحامية للعدالة والتضامن الاجتماعي، هي الأصل الليبراليّ في الفعل التضافريّ التكامليّ»[2]، ومزاياها في التنظيم الاجتماعي والسياسيّ عديدة؛ أمّا «الليبراليّة الجديدة، واقتصاد السوق الحرّ الشرس»[3]، فنتائجهما مدمّرة للتوازن القيميّ والإنسانيّ المطلوب.

على هذا الأساس، أشاد الأستاذ جدعان بقيمة الحريّة في مختلف أبعادها الاجتماعيّة، والسياسيّة، والفكريّة[4]؛ فهو يرفض الاستبداد السياسيّ، ويرفض المساس بحريّة الرأي، ويشجب ذلك نظريّاً، وفي واقع الممارسة التاريخيّة[5]، لكنّه -في نزعة عقلانيّة- يرفض الحريّة غير البنّاءة، تلك التي لا طائل من ورائها إلّا إدخال التوتّر الاعتباطي على عمليّة (التواصل) بين الذوات، والاعتداء على (حريّة المعتقد)[6].

إنّ التحرّر من الماضي، والتعامل معه بروح نقديّة مؤسّسة لعلاقة إبداعيّة معه، والحرص على الشموليّة المستندة إلى العقلانيّة التكامليّة، وإعلاء قيمة العدالة والليبراليّة التضامنيّة، مرتكزات رئيسة ثلاثة ميّزت المنظومة الفكريّة

(1) المصدر السابق نفسه، ص6.
(2) تحرير الإسلام، ص446.
(3) المصدر السابق نفسه، ص445.
(4) خارج السرب، ص19.
(5) المقدّس والحريّة، ص48.
(6) المصدر السابق نفسه، ص24.

للأستاذ فهمي جدعان، ووجّهت، في الغالب، مواقفه ورؤاه: المقنّعة منها، والمثيرة للجدل.

5- تقييم نقدي للتجديد لدى المؤلّف:

خطابُ الأستاذ فهمي جدعان خطابٌ ذو بنية استدلاليّة فاعلة ومؤثّرة. لا يفرض عليك الرأي باعتباره «الحقيقة، ولا شيء سواها»، بل يفتح معك حواراً بنّاءً، قد يقنعك في مسائل، ولا يقنعك في أخرى، لكنّك لا تملك إلّا أن تُجِلّ صاحبَه في جهده الجبّار، وفي صدقه العلميّ، وفي احترامه للقارئ.

وبقدر ما بدا البناء النظري؛ الذي أقامه خطاب الأستاذ جدعان، متناسقاً داخليّاً باعتبار مكوّناته المباشرة، والمنتقاة وظيفيّاً أحياناً، بدت بعض المصاعب؛ التي تعترض هذا الجانب، أو ذاك من هذا البناء؛ فمبدأ الشموليّة مغرٍ؛ لأنّه يَعِدُ بحلّ المتناقضات؛ التي أجهدت الإنسان في كلّ مكان، وأدخلته في مآزق لا منفذ لها، لكنّه خيار صعب، يُتّهم صاحبه، أحياناً، بالإرادويّة (volontarisme)؛ أي: تغليب إرادة الإنسان ونواياه على المقتضيات والإكراهات الموضوعيّة، في رسم البدائل.

وقد سبق أن أشرنا إلى (إبداع) الأستاذ جدعان -في مستويات كثيرة من أطروحاته- في نحت هذه المنطقة الجامعة، لكنّ مستويات أخرى منها ظلّت إشكاليّة توقع في ضربٍ من اللبس المفهوميّ، ولاسيما في ضرب من العجز عن اختراق الواقع، وإحداث أثر فيه. لعلّ أهمّها اعتبار العقلانيّة قاصرة عن تحقيق خير الإنسان والمجتمع، والدعوة إلى الحدّ من سلطة العقل، أيّاً كان المسمّى الذي أدرج فيه هذا الحدّ؛ إذ يرى الأستاذ جدعان أنّ للعقل حدوداً عندما يتعلّق الأمر «بما يدخل في المركّبات الأنثروبولوجيّة لهذا الإنسان، في باطن الإنسان نفسه، وفي الطبيعة الإنسانيّة نفسها؛ أي: في المركّب الإنسانيّ الأنثروبولوجي؛ الذي لا يتقوّم بالعقل وحده، وإنّما بالعقل وبقوى أخرى

طبيعيّة لا تنفكّ عن هذا المركّب»[1]. ويستند -من بين ما يستند إليه- إلى ما فعل الغرب في مرحلة ما بعد الحداثة من نقد للعقل، وللعقلانيّة.

والحال أنّ وقع هذا النقد في ثقافة مشبعة بقيم العقلانيّة الظافرة -مثل الثقافة الغربيّة- ليس هو وقعها في ثقافةٍ لا تزال تفتقر إلى أبجديّات العقلانيّة، مثل ثقافتنا، فهل يُتَوقّع أن يكون لدعوة (عقلانيّة) محدودة في المنطلق، مبتورة في الفعّاليّة، أثرٌ في الارتقاء بواقع اجتماعيّ، وثقافيّ، وسياسيّ حظُّ العقلانيّة فيه هزيل؟ وكما انتبه الأستاذ إلى سوء التوظيف؛ الذي لحق فكرة الوسطيّة، ينبّهنا، باختياره هذا، إلى سوء التوظيف؛ الذي يمكن أن يلحق التشريع بمصادر مرجعيّة أخرى غير العقل، وهي المصادر؛ التي يرتكز عليها أعداء العقلانيّة تحديداً. أليس حريّاً بهذه العقلانيّة المشخّصة أن تأخذ بعين الاعتبار عوامل (القصور) في النزعة العقلانيّة (العربيّة)، بدل الهروب إلى الأمام، والبحث في عوامل ما سُمّي (العقلانيّة الاستحواذيّة)؟

وفي مستوى المنهج وتطبيقه، وجدنا الأستاذ جدعان يبدع في التحليل، ورسْم النتائج في الكثير من كتاباته، لكننا -من منطلق تطبيق المنهج التأويلي على كتاباته نفسها- ننتبه إلى أنّه، أحياناً، يتجاوز البنية اللغويّة والدلاليّة الخاصّة بالخطاب الذي يحلّله، ويحوّله إلى مناسبة للحديث عن مشاغله هو وأفكاره ورؤاه. كان هذا واضحاً، إلى حدّ بعيد، في تحليله للخطاب الخلدوني، وفي عَدِّهِ إيّاه مرآة عاكسة لمشاغلنا في الحاضر. يقول: «نستطيع أن نتبيّن، في عمل ابن خلدون، وجوهاً حيّة راهنة تقع في قلب مطالبنا المعاصرة، وسجالاتنا الثقافيّة والمذهبيّة اليوميّة؛ المحلّيّة المباشرة في فضاءاتنا العربيّة، والكونيّة التي تطالنا في وجودنا المباشر، أو غير المباشر»[2]، ولذلك راح يُنطِقه بكلّ المبادئ والقيم الإصلاحيّة؛ التي يتبنّاها[3]، وهي: التوازن بين

---

(1) في الخلاص النهائيّ، ص358.

(2) المقدّس والحريّة، ص355.

(3) المصدر السابق نفسه، ص345-364.

العقل والنقل، ومبدأ النقد والإصلاح، وتقييم الأوضاع وفق العقل والمصلحة، ورفض اقتصاد السوق والمجتمع الاستهلاكي، ورفض الاستبداد والانفراد بالمجد، ووأد الحرّيّات الأساسيّة، والدعوة إلى الليبراليّة القائمة على حرّيّة السوق، والحدّ من تدخّل الدولة في الأسواق، وهي ليبراليّة اجتماعيّة راهنة يمكن الانحياز إليها، والأخذ بها مبدأً للإصلاح، كما قال.

وابن خلدون عقلانيّ واقعي، ومحافظ في الوقت نفسه يعتقد أنّ «العقلانيّة، في ذاتها، لا يمكن أن تفي بالاحتياجات الإنسانيّة»، وهو يعطي قيمة للأخلاقيّ والدينيّ، ويعدّهما «أساسين ثابتين لقوّة الدولة»، ويتّضح الإسقاط أكثر في القول الآتي: «حين نرفع أصواتنا عالية، مندّدين بالاستبداد، وبعسف الدولة، ومنادين بالحرّيّة، ومعبّرين عن سخطنا اليوميّ على الفساد المستشري في الدولة، وفي القيم الأخلاقيّة المرذولة السائدة.. فإنّنا نكون على طريق الإصلاح الخلدوني». إنّ روح المثقّف المناضل من أجل الحرّيّات والديمقراطيّة، والمجتمع الحديث المتوازن، قد تغلب أحياناً -في كتابات الأستاذ جدعان- على روح الباحث؛ الذي يجب أن يتّخذ من موضوع بحثه مسافة تسمح له بتجاوز الإسقاط، وبالتناسب بين (التأويل) و (التفسير)[1].

إنّ الاختلاف مع المفكّر، في هذا الجانب أو ذاك، لا يفعل إلّا أن يدعم الاستدلال على قيمة كتاباته؛ التي بقدر ما تقنع تستثير، وتفتح باب الجدل معها، فتُوقعك في حبائل مشاغلها، وتبعث فيك قبَساً ما. ومن الثابت أنّك، بعد القراءة، والجدل، والقبول، والرفض، لن تعود مثلما كنت قبل أن تقرأها.



---

(1) نستعمل المصطلحين بالمفهوم الذي حدّده فلاسفة الخطاب، انظر، على سبيل المثال:

Paul Ricoeur, Du texte à l’action, Essais d’herméneutique 2, Edition du Seuil, 1986, p. 151-196.

عبد المجيد الشرفي (و 1942م)

المنجي الأسود[1]

1- عبد المجيد الشرفي: سيرته الذاتية:

عبد المجيد الشرفي مفكّر تونسي، وُلِدَ سنة (1942م) في صفاقس، وتحصّل على الإجازة في اللغة والآداب العربية في تونس، (1963م)، وعلى التبريز برتبة أوّل في باريس، (1969م)، وعلى دكتوراه الدولة في تونس (1982م).

اشتغل بالتدريس في المعاهد الثانوية (1963م-1968م) بصفة أستاذ، ثمّ انتقل إلى التدريس في دار المعلمين العليا في تونس (1969م-1982م) بصفة مساعد، ثمّ أستاذ مساعد، ثمّ شغل وظيفة أستاذ محاضر (1982م-1986م)، وقد أنهى مشواره في التدريس بصفته أستاذ الحضارة العربية والفكر الإسلامي في جامعة منوبة من سنة (1986م) إلى غاية (2002م)؛ تاريخ تقاعده.

وقد اضطلع، في خضم هذه الرحلة في التدريس، برئاسة قسم العربية في دار المعلمين العليا سنة (1977م)، وبعمادة كلية الآداب والعلوم الإنسانية في تونس (1983-1986م)، ورئاسة اللجنة القطاعية لإصلاح برامج العربية في وزارة التربية (بين سنتي 1987 و1988م)، ورئاسة لجنة انتداب المساعدين (بين سنتي 1990 و1991م)، ورئاسة لجنة مناظرة التبريز في اللغة والآداب

---

(1) باحث جامعي من تونس.

العربية (بين سنتي 1995 و1999م)، ورئاسة لجنة انتداب متفقدي التعليم الثانوي في التربية والتفكير الإسلامي (بين سنتي 1994 و1998م)، ورئاسة لجنة مناظرة الكفاءة للتعليم الثانوي في التربية والتفكير الإسلامي (1999م)، ورئاسة لجنة انتداب الأساتذة المحاضرين (بين سنتي 2000 و2001م).

كما شارك، أيضاً، في عضوية عدد من اللجان العلمية والوطنية والدولية من أهمّها عضويته في هيئة التحرير، أو في الهيئة الاستشارية، في مجلات إيبلا (تونس)، وإسلاميات - مسيحيات (روما)، والمجلة العربية لحقوق الإنسان (تونس)، وآداب (القيروان)، ومقدّمات (المغرب)، ودراسات مغاربية (المغرب)، وعضوية مجلس المؤسسة العربية للتحديث الفكري (جنيف 2003 - 2006م)، وعضوية لجنة المتابعة لمعهد البحوث حول المغرب المعاصر (1993-2002م)، وعضوية اللجنة الوطنية للتقييم (1993- 1996م)، وعضوية المجلس الاقتصادي والاجتماع (1993-1997م).

وهو، أيضاً، صاحب كرسي اليونسكو في الأديان المقارنة (1999-2003م)، ومدير سلسلة (معالم الحداثة)؛ التي تصدر عن دار الجنوب للنشر في تونس، وقد نُشر له عدد من مؤلفاته أيضاً، بالإضافة إلى اضطلاعه بوظائف أخرى عديدة لا يتّسع لذكرها المجال.

2- مؤلّفاته:

يعرّف المهتمّون بأعلام التجديد في الفكر الديني عبدَ المجيد الشرفي بأنّه من روّاد النهضة العربية الثانية، أو هو صاحب المدرسة التونسية الرائدة في دراسة الفكر الديني، ولم تكن هذه التسمية من قبيل المجاملة؛ لأنّ الرجل قد آلى على نفسه، منذ انخراطه في مجال البحث العلمي، وتخصّصه في دراسة الإنتاج الديني، أن يكون إنتاجه العلمي متواصلاً، فقد أنتج أكثر من أربعين عنواناً بين كتبٍ، ومقالات، وتحقيق كتب تراثية، فضلاً عن تقديمه عدداً كبيراً من الكتب ذات الصلة، وإشرافه على عدد من رسائل البحث بمختلف درجاته.

ولعلّ من أبرز كتبه أطروحته (**الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر**)[1]؛ التي حاز بها درجة دكتوراه الدولة، وكتاب (**الإسلام والحداثة**)[2]، وكتاب (**لبنات**)[3]، وكتاب (**الإسلام بين الرسالة والتاريخ**)[4]، وكتاب (**مستقبل الإسلام بين الغرب والشرق**)؛ الذي اشترك في تأليفه مع الكاتب الألماني مراد هوفمان[5]، وكتاب (**الثورة والحداثة والإسلام**)[6]، وكتابه (**مرجعيات الإسلام السياسي**)[7]، أضف إلى ذلك ما شارك في تأليفه باللسان الأجنبي، مثل كتاب (**La pensée islamique, rupture et délité**)[8]، (**Ces Ecritures qui nous questionnent, La Bible et Le Coran**)[9] وكتاب (**Foi et justice**)[10].

وقد تُرجم عدد من هذه الأعمال، أو أجزاء منها، إلى ألسنة عدّة؛ منها الفرنسية، والإنجليزية، والإسبانية، والفارسية، كما تُرجم كتاب (**الإسلام بين الرسالة والتاريخ**) إلى الفرنسية[11]، وتُرجم كتاب (**تحديث الفكر الإسلامي**)

(1) الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى القرن الرابع/العاشر، ط1، الدار التونسية للنشر - المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس - الجزائر، 1986م.

(2) الإسلام والحداثة، ط1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1990م.

(3) لبنات، ط1، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994م.

(4) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2001م.

(5) عبد المجيد الشرفي ومراد هوفمان، مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، ط1، دار الفكر، دمشق، 2008م.

(6) الثورة والحداثة والإسلام، ط1، دار الجنوب للنشر، تونس، 2011م.

(7) مرجعيّات الإسلام السياسي، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، تونس - بيروت - القاهرة، 2014م.

(8) La pensée islamique, rupture et fidélité, Albin Michel, coll. L'islam des Lumières, 2008.

(9) Ces Ecritures qui nous questionnent, La Bible et Le Coran, Paris, Centurion, 1987.

(10) Foi et justice, Paris, Centurion, 1993.

(11) عنوان الترجمة:
L'islam entre le message et l'histoire, Paris, Albin Michel-Tunis, Sud Ed, 2004.

إلى الفارسية[1]، وترجم مقال (**المسيحية في تفسير الطبري**) إلى اللسانين الإنجليزي والفرنسي[2]أيضاً، ...إلخ.

3- مضامينها:

على الرغم من تعدّد هذه المؤلفات، فإنّ وحدة الموضوع هي ما شدّها بعضها إلى بعض؛ لذلك بقيت مترابطة، على الرغم من تباعدها في زمن التأليف، وتظهر وحدة الموضوع في انكباب الكاتب على دراسة الإنتاج الديني دراسةً تحليلية نقدية في علاقة ذلك الإنتاج بالحداثة، وهي دراسة تعدّدت مستوياتها داخل المؤلف الواحد، أو بتعدّد المؤلفات أيضاً، فقد خصّص الشرفي فصولاً مختلفة لينظر في أهمّ مكوّنات الفكر الإسلامي التقليدي، فاهتمّ بالتفسير القرآني[3]في علاقته بالحداثة، مسلّطاً النقد على ما سمّي، بدايةً من القرن العشرين، ظاهرةَ التفسير العلمي للقرآن، والحديث النبوي[4]؛ الذي مازال يحتاج إلى دراسات علمية رصينة بعيداً عن التمجيد، أو الإقصاء، فهو -في نظر الشرفي-: «**ذخيرة تنبض بالحياة موحية بالقيم النبيلة الخالدة**»، [5] ولبقائه حيّاً لابدّ من تنقية هذا الكمّ الهائل من الأحاديث

---

(1) عنوان الترجمة: عصري سازي انديشه دينى، تهران، نشر ناقد 2831 (2003م).

(2) المسيحية في تفسير الطبري، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، عدد 58-59، 1979م، ص53-96. ترجم إلى الإنجليزية في مجلة (Islamochristiana) عدد 6، 198، ص105-148، وترجم، أيضاً، إلى الفرنسية في مجلة (MIDEO) عدد16، 1983م، ص117-168.

(3) الإسلام والحداثة، من ص63 إلى ص91، وتجدر العودة هنا إلى الهامش 40 ص89؛ الذي يعقد فيه الشرفي مقارنة بين فهمي القدامى والمحدثين لكيفية الوحي، وهنا نستنتج أنّ القدامى كانوا حداثيين -إن صحّت العبارة- أكثر من الذين يعيشون زمن الحداثة. وانظر أيضاً: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص170-175، ومقاله: حول الآيات 183-187 من سورة البقرة المنشور ضمن: بحوث مهداة إلى محمد الطالبي في عيد ميلاده السبعين، كلية الآداب بمنوبة (1993م)، ص67-86، وأعيد نشره بلبنات ص165-182.

(4) الإسلام والحداثة، ص93-111، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص176-182.

(5) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص182.

النبوية من الشوائب التي علقت به، وهو الذي نهل منه الفقه [1]، وأصوله[2]، فقد حفظت المصنفات الفقهية لنا، في إسلام القرون الأولى، كمّاً لا يستهان به من الأحكام الفقهية المتنافرة إلى حدّ التضارب في كثير من الأحيان، وهو ما يؤكّد بشرية تلك الأحكام، وبشرية القول بأصولها الفقهية.

وغير بعيد عن هذه المشاغل، نشأت مشاغل أخرى كان ظهورها استجابة طبيعية لمقتضيات عصرها؛ الذي نشأت فيه، ونقصد بذلك علم الكلام[3]، والتصوّف[4]؛ اللذين اهتمّ بهما الشرفي اهتماماً نقدياً غايته الحفر في تاريخيّتها شأنها شأن المبحث سابق الذكر، بقصد الوقوف على الآليات التي تنهض عليها، وتشتغل من خلالها، ومن ثمة فهمها فهماً علمياً دقيقاً من شأنه أن يكشف ما بقي ملائماً لبناء لحظة حداثية، أو لم يعد صالحاً لذلك.

وقد تطرّق عبد المجيد الشرفي إلى قضايا أخرى، مثل قضية المرأة[5]؛ التي عرض فيها نظرة القدامى المكرِّسة لدونيتها، وهي سمة من سمات المجتمعات التقليدية في أيّ حضارة كانت، كما عرض نظرة المحدثين للمرأة؛ التي تميّزت بالجدّة والجرأة في الوقت ذاته، لكن الإسلام السياسي بقي منشدّاً إلى المقولات التقليدية؛ التي لا علاقة جوهرية لها بقيم الإسلام الجوهرية[6].

أمّا علاقة الإسلام بالعنف[7]، وعلاقة الإسلام بالعلمانية[8]، فهما من القضايا التي فرضها الواقع المعيش، ومدى التفاعل معه إيجاباً أو سلباً، فلا

(1) المرجع السابق نفسه، ص140-155.
(2) المرجع السابق نفسه، ص155-169.
(3) الإسلام والحداثة، ص182-188.
(4) المرجع السابق نفسه، ص188-194.
(5) المرجع السابق نفسه، ص225-260.
(6) مرجعيات الإسلام السياسي، ص54.
(7) لبنات، ص183-201.
(8) المرجع السابق نفسه، ص53-63.

شكّ في أنّ العنف يُعدُّ، منذ بداية الاستعمار إلى اليوم، من أعوص القضايا، وأخطرها معالجة، وخاصة في الوقت الراهن، ولا شكّ، أيضاً، في أنّ في الإسلام من العناصر ما يمهّد للعلمنة من حيث الأرضية الممكن توافرها فيه؛ لتنمو العلمانية فيها وتترعرع، بما هي منهج، وليست إيديولوجيا، وبما هي أرضية تفكير، وليست ركناً للتحجّر الفكري.

وفي سياق متصل، طرح عبد المجيد الشرفي، أيضاً، قضية الحكم في الإسلام من خلال فصل أوّل بعنوان (**مشكلة الحكم**)[1]، وفصل ثانٍ بعنوان (**الإسلاميّون أعداء التحديث أم ضحاياه**)[2]، لكن المؤلَّف الأهم؛ الذي خصصه لطَرق أسُس هذا النوع من الإسلام، وخلفياته النظرية، ومرجعياته الفكرية، والعوائق الحداثية المهدّدة لمستقبل وجوده؛ هو كتاب (**مرجعيات الإسلام السياسي**).

4- أهم مظاهر التجديد عند المؤلف:

4-1- في المنهج:

أ- المنهج التاريخي:

للوقوف على أهمية المنهج التاريخي لدى الشرفي، تكفي العودة إلى أهم كتبه على الإطلاق، ونقصد بذلك كتاب (**الإسلام بين الرسالة والتاريخ**)؛ فالفكرة الرئيسة التي ينهض عليها -كما أسلفنا الذكر- هي التمييز بين مستويين في الإسلام: الإسلام/الرسالة، والإسلام متجسداً في التاريخ، وما نتج عن التفاعل بين المستويين من تداخل، وتمازج، واختلاط، لا يسع الباحث التمييز بينهما إلّا بمنهج تاريخي يتتبّع به الإنتاج الديني، بقطع النظر عن مصدره، وينزّله في سيرورته التاريخية.

---

(1) الإسلام والحداثة، ص187.
(2) لبنات، ص85.

وفعلاً، عمل الشرفي على بيان ذلك من خلال ما قدّمه من تحليل ضافٍ في الباب الثاني -من الكتاب المذكور- الذي وسمه بعنوان **الرسالة في التاريخ**، ولعلّ أضخم مشروع قدّمه الشرفي، في هذا الصدد، هو سلسلة (**الإسلام واحداً ومتعدّداً**)؛ التي أشرف فيها على ما يقارب ثمانية عشر عنواناً، وهي سلسلة رصدت أفهام المسلمين المتعددة للإسلام الواحد باختلاف الزمان، والمكان، واختلاف المسلمين أيضاً، وهي سلسلة لاقت اعتراضات شديدة بسبب ما يثيره العنوان من حفيظة الخطاب الديني التقليدي؛ الذي لا يعترف بتعدّد أفهام المسلمين للإسلام، واختلافها اختلافاً حتّمته الصيرورة التاريخية والفوارق بين المجتمعات الإسلامية قديمها وحديثها[1].

إنّ إخضاع الإنتاج الديني للمنهج التاريخي من شأنه تنسيب ما عُدَّ حقائق متعالية على التاريخ، ونزع القداسة عن الكثير من الإنتاج الديني؛ الذي هو في حقيقته إنتاج بشري، فإذا تحقق التمييز بين المقدّس وما هو بشري زال الحرج في اتخاذ موقف نقديّ تجاوزيّ لما هو بشري لتأسيس لحظة حداثية، هي، بدورها، ستصبح مدعاة للنقد والتجاوز، إذا ما تجاوزتها حاجة العصر، فالمسألة، إذاً، ليست لها علاقة بتحطيم الإسلام أو نسفه، كما يدّعي منتقدوه[2]؛ لأنّ أيّ خطوة حداثية في تجديد الفكر الديني في الإسلام لدى الشرفي سيكون أسّها جوهر الإسلام المتمثّل في قيمه العليا؛ التي لا تتنافى وقيم العصر اليوم.

---

(1) انظر على سبيل المثال: ندى خياط، موقف عبد المجيد الشرفي من الدين والتراث، الملحق الخاص بالحوار مع تلامذة الشرفي، بداية من ص566. ولاحظ اعتراض الكاتبة على تسمية: الإسلام الأسود؛ الذي يقصد به إسلام أصحاب البشرة السوداء لا غير.

(2) آخر من اتّهم الشرفي بهذه التهمة؛ المفكر اللبناني رضوان السيد، في مقالات صحفية متتالية هي: الحملة على الإسلام، والحملة على العرب، مقال صحفي في جريدة الشرق الأوسط، 18 نيسان/ إبريل، 2014م. رداً على طرابيشي والهوني: لماذا حملت على العقلانيين العرب؟ مقال صحفي في جريدة الشرق الأوسط، 02 أيار/ مايو، 2014م. مواجهة التقليد أم الأصولية، مقال صحفي في جريدة الاتحاد، 16 شباط/ فبراير، 2014م.

ب- المنهج المقارن:

خصّص الشرفي مقالاً بعنوان: **المنهج المقارن في قراءة التراث الديني** في كتابه لبنات، وقد أكّد، في تعريفه، على أمرين: أولهما: أنّ المنهج المقارن يساعد على تبيّن: **ما هو وفيٌّ عضوياً لوظيفة الخطاب الأصلي [الديني]، ومنسجم مع تلك الوظيفة، وما هو غير وفيّ لها، وغير منسجم معها[1]، وضمن هذا الإطار، يمكن أن ننزّل مجمل الدراسات؛ التي أنجزها باحثون عديدون بإشراف الشرفي، والتي انضوت تحت عنوان: الإسلام واحداً ومتعدّداً، ويمكن عَدُّ العناوين الصادرة ضمن هذه السلسلة من قبيل إسلام الفقهاء، وإسلام المجددين، والإسلام الصوفي، وإسلام الفلاسفة... إلخ، بمثابة الدراسة المقارنية؛ التي وقفت مجتمعة على ما أشار إليه الشرفي في قوله آنف الذكر.**

أمّا ثانيهما: فيتمثل في دعوة كلّ مفكّر مسلم إلى الأخذ بعين الاعتبار ما توصّل إليه هذا المنهج من نتائج مهمة يمكن أن تساعد في فهم الإنتاج الديني؛ بالوقوف على الصفات المشتركة بين كلّ النصوص الدينية للديانات التوحيدية الثلاث.

4-2- في المضامين:

أ- القرآن والحديث:

يرى الشرفي أن النص القرآني لايمكن أن يُختزل في آيات الأحكام؛ التي لاتمثل سوى حلّ لمشاكل العصر الذي نزلت فيه، وللخروج من ذلك العصر. وحتى لا نبقى حبيسين له، كما هي نظرة الفقهاء له في إنتاجهم الفقهي، لابدّ من تأويل ذلك النص: بما يقتضيه التأويل من وضعه في سياقه التاريخي، إذ ذاك بالفعل يبقى صالحاً لكلّ زمان ومكان في توجيهاته السامية

---

(1) لبنات، ص111.

لا في حرفيّته[1]، وللوصول إلى هذا التأويل؛ الذي يقتضيه عصرنا، لابد، أيضاً، من التعامل مع النص القرآني تعاملاً مباشراً وبلا وساطة، والمقصود بالوساطة، أو الوسائط هنا، هي النصوص الثواني؛ التي بقي المسلمون يقرؤون القرآن من خلالها، ولا يقرؤون النص ذاته، فالنصوص الثواني هي التي حجبت عنّا النص القرآني، والالتزام بفهمه من خلالها يؤدي -حسب الشرفي- إلى التفريط في أمرين: التفريط في النص القرآني ذاته، والتفريط في قراءة حداثية لذلك النصّ.

أمّا بالنسبة إلى الحديث النبوي، فقد بيّن الشرفي أنّ هذا الإنتاج الديني يحتاج إلى عناية فائقة لما له من أهمية كبرى ضمن الإنتاج الديني، ومن مظاهر العناية به أن ندرسه دراسة حداثية، من خلال إخضاعه للمناهج الحديثة، وخاصة المنهج التاريخي، عندئذ، يمكن أن نفتح باب التحديث في هذا المجال من مجالات الإنتاج الديني، فالوعي بتاريخية الحديث والعلوم المترتبة عليه، إنّما هو وعي حداثي بالدين[2]، ومن نماذج هذا الوعي ما كتبه كلّ من محمد عبده، وأحمد أمين، ورشيد رضا، ومحمود أبو رية، في دراسة الحديث النبوي[3]، على أنّ النتائج العملية؛ التي توصل إليها هؤلاء، قد بنى الشرفي عليها استنتاجاته المتعلّقة بهذا المبحث في كتابه **(الإسلام بين الرسالة والتاريخ)**، وهي استنتاجات يمكن أن نلخّصها في تاريخية الحديث النبوي، أو الحديث النبوي منزّلاً في التاريخ[4].

ب- ختم النبوّة:

يرى عبد المجيد الشرفي أنّ ثمّة إمكانيتين لتحديد هذا المفهوم، أولاهما: ما أسماه الختم من الداخل، وهو التصوّر السائد؛ الذي يؤكّد أنّ محمّداً هو

(1) الثورة والحداثة والإسلام، ص179.
(2) الإسلام والحداثة، ص94.
(3) المرجع السابق نفسه، ص92-104.
(4) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص176-182.

النبي الأخير الذي جاء حلقة مكمّلة لسلسلة من الحلقات الأخرى، وقد مثلها الأنبياء الذين سبقوه: «**ولا يدلّ الختم، في هذه الصورة، إلّا على ترتيب زمني، وعلى أنّ محمداً يأتي في آخر قائمة الأنبياء، وأنّه الحلقة النهائية من حلقات سلسلة النبوة الطويلة، التي تبدأ بآدم، وتنتهي بمحمّد**»[1].

أمّا التصوّر الثاني؛ فهو الذي أضافه الكاتب، منطلقاً من قولة لمحمّد إقبال: «**إنّ النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها**»[2]، وهي تعني -في نظره- أنّ الإنسان وصل إلى سنّ بلغ فيه الرشد، فلم يعد يحتاج إلى قائد خارج ذاته يقوده إلى كلّ صغيرة وكبيرة، فإذا كان ختم النبوة من الوظائف؛ التي اضطلع بها رسول الإسلام، فإنّه جاء ليضع الإنسانية أمام حقيقة لم يسبقه إليها نبيّ، وتتمثل في إرشاد الإنسان -كلّ إنسان- إلى أنّه مسؤول، وأنه حرّ أيضاً، ومتحمّل لتبعات اختياراته: «**ويكون بذلك قد أذن بحرية الإنسان في أن يسكن البيوت التي يبنيها بجهده الخاص**»، بعد أن أغلق بيت النبوة: «**وبهذا يكون النبي حقاً شاهداً ومبشراً ونذيراً**»[3] وتكمن المفارقة، هنا، في أنّ ختم النبوة -في نظر الشرفي- إنّما هو فعل جاء ليعتق رقبة الإنسان من التبعية، وليصبح قادراً على تسطير مصيره بيده؛ باعتباره الإنسان المبدع الخلاق المسؤول، وهو أمر يتناقض -حسب ما يراه الشرفي- مع ما يحاول الفكر التقليدي أن يلزم الناس به عندما يقدّم أفعال الرّسول على أنّها أفعال ملزمة[4]؛ ولأنّ هذه الفكرة تتميّز بالجدّة والطرافة، فقد دفعت الكاتب المغربي رشيد بن زين إلى وسم الفصل السابع من كتابه (**مفكّرو الإسلام الجدد**) بعنوان: **عبد المجيد الشرفي فهم جديد لختم النبوة**[5]، لما

(1) المرجع السابق نفسه، ص88.

(2) المرجع السابق نفسه، ص87.

(3) المرجع السابق نفسه، ص91.

(4) المرجع السابق نفسه، ص92.

(5) R. Benzine, les nouveaux penseurs de l'islam, Paris, Albin Michel, 2004. pp.213-243.

لها من أهمية بالغة إن تمّ تبنّيها؛ باعتبارها تفسيراً حداثياً لمفهوم الختم. ومن المؤكد أنّ هذا الفهم الجديد سيفتح الباب لتفسيرات أكثر حداثية للإنتاج الديني كلّه، ومن بين تلك النتائج، أيضاً، أنّ المفهوم الحداثي لختم النبوة سيختم على أبواب الخطاب التقليدي، فيغلقها، لأنه سيسحب منه الوصاية على إيمان المؤمنين.

ت- الإسلام والعلمانية:

إنّ ختم النبوة -وفق هذا التصوّر الجديد- ينسجم مع مفهوم آخر أثار، بدوره، جدلاً كبيراً في أوساط المهتمّين بالفكر الديني؛ ألا وهو العَلمنة/العلمانية [بفتح العين في كلتيهما]؛ إذ بالعودة إلى الخطاب الديني التقليدي، مازالت أحدث الدراسات تنظر إلى العلمانية على أنّها الخصم اللدود للإسلام[1]، لكنّ عبد المجيد الشرفي رأى، في أغلب مؤلفاته، أنّ الإسلام لا يتعارض مع العلمانية؛ إذ له من الخصائص المميّزة له التي تجعله: «**يجيز بل يساعد على بعض أشكال العلمانية**»[2]، وذلك حسب التعريف الذي كان المؤلف قد اختاره منذ البداية: «**وهو الذي ينصّ على خروج قطاعات تابعة للمجتمع والثقافة عن سلطة المؤسسات والرموز الدينية**»[3]، ومن بين تلك الخصائص طبيعة الإسلام وصفة الإله فيه، فهو دين توحيدي، شأنه شأن الدينين اليهودي والمسيحي، فهي جميعها لها تصوّر مشترك للإله ذي صفة المفارقة للكون. والإيمان بذلك نظريّاً يعني القطع الكليّ على: «**أكثر قنوات التوسّل إلى المقدّس. والإسلام؛ الدين الذي تخلّص من أقوى أعراض المقدّس من أسرار ومعجزات وسحر، قد أوكل الإنسان، لأوّل مرّة في**

(1) انظر، على سبيل المثال لا الحصر: يوسف القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه، مكتبة وهبة، ط7، 1997م. سفر الحوالي، العلمانية، نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، رسالة ماجستير بجامعة أم القرى.

(2) لبنات، ص61.

(3) المرجع السابق نفسه، ص61.

التاريخ، إلى نفسه، وجعله مسؤولاً عنها»[1]، وقد اعتبر الشرفي هذه الصفة من أهمّ العوامل المساعدة على ظهور العلمانية.

وعلى الرغم من أنّ ذلك لم يسعفها بالظهور الكليّ على مستوى الواقع، فإنّ الشريعة كانت قابلة للتطوّر -في نظر الشرفي- في اتجاه العلمنة، نظراً إلى ما كانت تتميّز به من معقولية مترسّخة في تلك الأوامر والنواهي، فهي شريعة لا يؤدّي تطبيقها، أو الخروج عنها، إلى المساس بالنظام الكوني بالإيجاب أو بالسلب[2]؛ فالكون: صلاحه أو فساده لم يعودا مرتبطين بصلاح المؤمن، أو ارتكابه للذنوب.

ث- الفقه وأصوله:

من أهم محاور الإنتاج الديني؛ التي شغلت عبد المجيد الشرفي، الفقه وأصوله، يظهر ذلك من ثلاث زوايا: زاوية زمنية تمثلت في قِدَم المشغل، وتجدّد طرحه؛ وزاوية كمية، إذ لا يكاد يغيب هذا المشغل عن مصنّف من مصنفاته[3]. أمّا الزاوية الثالثة، وهي الأهم، فتتعلّق بالمضمون؛ إذ يرتكز التجديد الديني، لدى الشرفي في هذا المشغل بالأساس، من زاوية علاقته بالقانون الوضعي، وما يثيره ذلك من إشكالات.

ينطلق الشرفي، في معالجة الفقه وأصوله، من مسألة مبدئية، وهي ضرورة التمييز بين ما هو إلهيّ، وما هو بشريّ، فالفقه إنتاج بشري أصبغت عليه القداسة بصفة بَعْديّة، فأصبح الشائع لدى المسلمين أنّ الأحكام الفقهية هي أحكام إلهية، وهو أمر غير صحيح في نظر الشرفي . والمناهج المتوخّاة كفيلة بإثبات بشرية الأحكام الفقهية، ومن مظاهر ذلك أنّ عدداً منها لم يستقرّ شكلها النهائي إلّا عندما وقع الاتجاه نحو مأسسة الدين.

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص61.

(2) لبنات، ص61.

(3) انظر: الإسلام والحداثة، ط1989، لبنات، ط1994، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط2001 - مرجعيات الإسلام السياسي، ط2014.

وعلى هذا الأساس، يرى الشرفي أنّ تلك الأحكام ليست ملزمة لنا؛ لذلك ينطلق من بداية ظهور بوادر الفكر التجديدي مع محمد توفيق صدقي في نظرته إلى الأحكام عامّة، وإلى العبادات خاصة[1]، ويطرح إشكالية إعادة النظر في أحكام العبادات، والمواقف الشحيحة من بعض المفكّرين، كما ينبّه إلى أهمّ القضايا؛ التي أثيرت حولها نقاشات كثيرة، وعُدَّت من الأمور المحسومة سلفاً، من قبيل قضية المرأة، وتعدد الزوجات، والميراث، وغيرها من القضايا الأخرى المهمّة أيضاً. وتأسيساً على ذلك؛ يدعو الشرفي إلى ضرورة إعادة النظر في تلك القضايا، ومن الأمثلة المجسّدة لتلك الدعوة عرضُه موقف المحدثين من حكم الردة؛ الذي لم يعد متناسباً مع روح الإسلام من جهة، ومع قيم الحداثة من جهة أخرى.

ولئن أعاد الشرفي طرح هذه القضايا، فإنّه لم يقصد التذكير بمواقف المحدثين فحسب، بل إنّه يروم تنزيل الفقه وأصوله في التاريخ، وهو ما سمح له بتعريتها من لبوسها المقدّس؛ الذي نسجته المؤسسة الدينية عبر التاريخ[2].

ج- قراءة جديدة في بعض الأحكام الفقهية:

يحسُن أن نشير، قبل الخوض في الحديث عن التجديد في الأحكام الفقهية، إلى مسألة مبدئية مهمّة يرتكز عبد المجيد الشرفي عليها في هذا الصدد، وهي ما يسمّيه (**المنهج في قراءة الرسالة المحمدية**)[3]، وقوام هذا المنهج أمران: ضرورة عدم الفصل بين آيات الأحكام بعضها عن بعض، وعزلها عن سياقها التاريخي من جهة، وتأكيد خلوّ الرسالة المحمدية من الأحكام الفقهية؛ التي اصطلح على تسميتها بـ: الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والمحظور؛ من جهة أخرى. لذلك لابدّ من النظر إلى

(1) الإسلام والحداثة، ص113-147.

(2) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص140-154.

(3) المرجع السابق، ص60.

تلك الأحكام على أساس أنّه وقع إنتاجها في ظرف تاريخيّ معيّن، وليس للمسلم أن يلتزم بها كما رسّختها السُّنّة الثقافية، فالرسالة المحمدية لم تكن تهدف إلى وضع ذلك التصنيف، أو غيره؛ بل كان جوهرها الاهتمام بما هو خير، وما هو شرّ في النازلة وقت وقوعها.

ومن أمثلة ذلك: الصلاة التي كانت أحكامها متولّدة عن بيئة متجانسة، نظراً إلى تشابه ظروف المسلمين في المساحة الجغرافية؛ التي كانوا يسكنون فيها زمن الإسلام المبكّر، ولبيان عدم ملاءمة أحكام الصلاة لواقع فئة من المسلمين، ضرب الشرفي مَثَلَ مسلمي المناطق؛ التي يكاد يكون الليل، أو النهار، فيها قصيراً جداً، أو طويلاً جداً؛ فهل يمكن لمسلمي تلك المناطق أن تنسجم مع ظروفهم تلك أحكامُ الصلاة كما قرّرها الفقهاء منذ الإسلام المبكّر؟ وهو الأمر نفسه؛ الذي يمكن أن ينسحب على الصوم المرتبط هو، أيضاً، بالزمان والمكان. لكنّ الشرفي يطرح مسألة أخرى في هذا الطقس التعبّدي؛ إذ بالعودة إلى النص القرآني يرى الشرفي أنّه نصَّ، بصريح العبارة، على التخيير بين الصوم وعدمه، وهي مسألةٌ عمل الخطاب الفقهي القديم على إغفالها تماشياً مع المأسسة التي نزعت نحو التشدّد، ويبدو هذا النزوع أمراً طبيعياً في كلّ مأسسة للطقوس التعبّديّة.

وفي سياق متصل، يدعو الشرفي إلى ضرورة إعادة النظر في حكم تحريم الخمر، فالذي استقرت عليه الأدبيات الفقهية هو أنّ تحريم الخمرة وقع على مراحل، حرّمتها الآية 219 من سورة البقرة، والآية 43 من سورة النساء، والآية 90 من سورة المائدة[1]، لكنّ الشرفي يرى أنّ حكماً صريحاً بالتحريم لم تتضمّنه هذه الآيات، فالفقهاء استندوا إلى حمل الأمر

(1) الآيات هي: البقرة2/ 219: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾، والنساء4/ 43: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾، والمائدة5/ 90: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.

بالاجتناب على أنّه حكم بالتحريم، ومادام الأمر كذلك فإنّ الشرفي يعدّ ذلك غير صريح، لاسيما في ظلّ وجود آية صريحة يعدّد فيها النص القرآني المحرّمات الأربعة من الطعام والشرب، والمقصود بذلك الآية 145 من سورة الأنعام(1).

وخلاصة القول، في هذا المشغل، أنّ الشرفي يدعو إلى ضرورة التخلّي عن الأحكام الفقهية القديمة، سواء في العبادات أم في غيرها، فالقول بأنّها تمثل الشريعة هو -في نظر الشرفي- قول غير صحيح؛ لأنّ المسلم اليوم إذا أراد أن يعيش حداثةِ النص فلابد من زحزحة تلك الأحكام من أمامه؛ ليقرأ النصّ قراءة حداثية بصفة مباشرة، وليس من وراء حُجُب النصوص الثواني؛ التي أُنتِجت في لحظاتها التاريخية، فكانت ثمرة تفاعل القدامى مع ذلك النص، فهل يمكن القول، إذاً، إنّ القدامى، بقراءتهم المباشرة للنص، قد عاشوا لحظتهم الحداثية، وإنّ مسلم اليوم لم يَعِ بَعْدُ أنّه يعيش حاضره بلحظة غيره الحداثية التي صارت من الماضي؟

5- قراءة نقدية لهذه المظاهر:

إنّ هذا الإنتاج الغزير والمتميّز، وهذا الأثر الكبير؛ الذي أحدثه الشرفي في مجال التجديد في الفكر الديني، يدعونا إلى التفاعل معه انطلاقاً من الملاحظات التي نسوقها تباعاً، معتمدين على قراءة تقييمية نقدية نحسبها من مظاهر الحداثة أيضاً، فالشرفي (الذي كنت أحد طلبته في المرحلة الثالثة) عوّدنا على الحسّ النقدي الرصين الذي أصبح لازمة من لوازم البحث الأكاديمي في المدرسة التونسية:

فنودّ أن نذكر، أولاً، وباختصار شديد، الانتقادات غير العلمية، والتهم، التي وجهها أصحابها إلى عبد المجيد الشرفي: فقد انطلق بعض منتقديه من

(1) الأنعام/6: 145: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾.

نتائج ومسلمات[1]، فأصبحت كتاباتهم عبثاً لا طائل من ورائه، بما أنّ النتائج قد قُرِّرت سلفاً، وقد حلّل بعضهم كلامه مقطوعاً من سياقاته؛ التي ورد ضمنها[2]، فساهم في تزييف الحقيقة، وأقام بعضهم نقده على المغالطات والشتم والتهويم بالقارئ، بقصد التشويه لا غير[3]، كما التجأ البعض الآخر إلى التكفير والتجريم، فكان كلّ ذلك منافياً للنقد الهادف والرصين؛ لأنّ مثل هذه الانتقادات تهدم الفكر، ولا تبنيه[4].

أمّا فيما يتعلّق بمضامين أفكار الشرفي، من حيث جِدّتها العلمية، فلا شكّ في أنّ النتائج؛ التي توصّل إليها، كانت ثمرة إعمال المناهج العلمية الحديثة؛ التي قطعت مع المنهج النقلي التقليدي، وهي، أيضاً، مرتكزة على نتائج جزئية كان قد توصّل إليها بعض المجدّدين في بداية القرن العشرين، ما يعني أنّ الشرفي لم ينطلق من فراغ، ولم يأتِ ببدع في البحث والتنقيب في التراث؛ بل سبقه إلى ذلك عدد من الأعلام البارزين؛ كأحمد أمين، ومحمد عبده، ومحمد توفيق صدقي، وغيرهم.

وعلى هذا الأساس، فإنّ أفكار الشرفي التحديثية حلقة من حلقات التجديد الديني منذ القرن التاسع عشر المتواصلة إلى اليوم. لكنّ الذي يُحسَب

(1) انظر، على سبيل المثال، ما افتتحت به ندى خياط أطروحتها (موقف عبد المجيد الشرفي من الدين والتراث)، حيث تقول، في تمهيدها للباب الأول، ص35: "وأتوا بأضخم معاول الهدم والتخريب العبثية لإفساد المقدسات الاسلامية"، وهي تقصد، بذلك، مختلف المناهج في علم الاجتماع والسياسة وعلم النفس وغيرها من المناهج الأخرى؛ التي كان للمسلمين السبق في ترسيخ العمل بها تنظيراً وتطبيقاً؛ إذ يمكن العودة إلى ما أنتجه الجاحظ وابن خلدون، على سبيل المثال لا الحصر، فلا نستغرب، إذاً، النتائج التي توصّلت إليها الكاتبة في نهاية أطروحتها.

(2) انظر مثلاً: باجو، مصطفى، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، ط1، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، مصر، 2012م.

(3) عامري، سامي، جهالات وأضاليل: نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السُّنّة النبوية، دار البصائر، 2012م.

(4) الطالبي، محمد، ليطمئن قلبي، ط1، دار سيراس للنشر، تونس، 2007م.

للشرفي أنّه أرسى قواعد متينة لهذا التجديد من خلال مشروعه البحثي الأكاديمي؛ الذي بثّه في تلامذته. وما قيمة الأطروحات العلمية التي أُنجزت بإشرافه، أو بإشراف تلامذته، إلّا دليل شاهد على ترسّخ هذا المشروع الحداثي في مجال البحث الأكاديمي.

فقد بات معلوماً اليوم، من خلال الدراسة التاريخية للطقوس التعبدية، على سبيل المثال، أنّ الصورة؛ التي هي عليها الآن، هي الصورة النهائية التي استقرّت عليها بعد أنْ عرفت تطوّراً منذ عهد النبوة، وهذا التطوّر إنّما حصل من خلال مأسسة الدين في القرون الأولى من عمر الحضارة الإسلامية، ولهذا السبب كانت دعوة الشرفي لتجاوز الكثير من الإنتاج الديني؛ الذي أنتجته المؤسسة الدينية، دعوة منطقية؛ بل لنقل إنّها دعوة أضحت من ضرورات العودة إلى جوهر الرسالة المحمدية؛ التي جاءت لتؤسّس مفهوماً جديداً للإنسان؛ ذلك الإنسان المريد المتحمّل لمسؤوليته في علاقته بذاته، وبالآخر، وبالله.

لكنّ السؤال المطروح على الأستاذ الشرفي هو مدى معقوليّة القول بأنّ ما كان يقوم الرسول به في الصلاة -على سبيل المثال- هي أفعال غير ملزمة للمسلم اليوم؟ ألا يمكن الحديث عن الحدّ الأدنى من أفعال الرسول في الصلاة، على أساس عَدِّه الأسَّ الذي لا يمكن الاستغناء عنه بأيّ حال من الأحوال، بما أنّ الأخبار قد حفظت لنا صورة تقريبية للكيفيّة التي كان الرسول يؤدّي بها صلاته، قبل أن يضاف إليها ما أضيف؟

وإذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن الحديث، بعيداً عن الفقه المحنّط، عن جوهر العبادات، بما يسمح، من خلال تبيّنه، بتكوين صورة مثلى عن جوهر الإسلام؛ الذي ما فتئت الحداثة المتسارع نسقُها تطرح عليه تحدّيات جديدة، أم سنترك الأمر على ما هو عليه إلى أن تباغتنا مرّة أخرى في عقر دار، فلا نتوقّع حلولاً جوهرية للآتي تأسّياً بالقول الفقهي: «**دَعْها حتّى تقع**».

ومع ما قدّمه الشرفي وتلامذته، من حيث أهمية ما توصلت إليه المدرسة التونسية من نتائج، فإنّ السؤال يبقى قائماً في ظلّ التطوّرات؛ التي عرفتها البلاد بعد الثورة. فإلى متى ستبقى هذه المدرسة حكراً على النخب المثقّفة والمتخصّصة في مجالات معرفية معيّنة دون غيرها؟ وهل تقوم هذه المدرسة بنقدها الذاتي بصفة دورية؛ لأنّ ذلك من ضرورات الحداثة؟ وإذا كان معارضوها يتّهمونها بكونها من أسباب ظهور التطرّف الديني، فكيف لها أن تدرأ عنها هذه التهمة في ظلّ القول بأنّ خطابها لا يقلّ عنفاً عن الخطابات الأخرى فيما يسمّيه بعضهم جلد الإسلام التقليدي؟

تلك بعض أسئلة لا نودّ أن نلقى إجابات عنها، بقدر ما نودّ أن تدفعنا إلى المراجعة الذاتية؛ التي تقطع مع منطلق التعالي مهما كانت أطرافه، فالمتعالي ليس له تاريخ. أمّا الحداثة فهي التاريخ ذاته.

6- أهمّ الكتب والمقالات المؤلفة في عبد المجيد الشرفي:

- باجو، مصطفى، **العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام**، ط 1، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، مصر، (2012م).

- حمزة، محمد، **إسلام المجددين**، ضمن سلسلة: (الإسلام واحداً ومتعدّداً)، ط 1، دار الطليعة والطباعة والنشر، بيروت، (2007م).

- خياط، ندى بنت حمزة، **موقف عبد المجيد الشرفي من التراث والدين، دراسة تحليلية نقدية**، رسالة مقدمة لنيل دكتوراه في قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، تحت رقم 43070010، (1433هـ/ 2012م).

- ابن زين، رشيد، **المفكّرون الجدد في الإسلام**، ترجمة حسّان عباس، دار الجنوب للنشر، تونس، (2009م).

- السيد، رضوان، **الحملة على الإسلام والحملة على العرب**، مقال صحفي في جريدة الشرق الأوسط، 18 نيسان/ إبريل، (2014م).

- السيد، رضوان، **ردّاً على طرابيشي والهوني: لماذا حملت على العقلانيين العرب؟** مقال صحفي في جريدة الشرق الأوسط، 2 أيار/مايو، (2014م).

- السيد، رضوان، **مواجهة التقليد أم الأصولية**، مقال صحفي في جريدة الاتحاد، 16 شباط/فبراير، (2014م).

- الطالبي، محمد، **ليطمئن قلبي**، ط1، دار سيراس للنشر، تونس، (2007م).

- عامري، سامي، **جهالات وأضاليل: نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السُّنّة النبوية**، دار البصائر، (2012م).

- ابن عبد الجليل، المنصف، **مساهمة المعاصرين في تجديد الفكر الإسلامي**، حوليّات الجامعة التونسية، ع45، (2001م).

- يوسفي، محمد لطفي، **القراءة المقاومة وبكاء الحجر (السلفيّة المندسّة في آليات الخطاب الحداثوي)**، سكربيوس، (2002م).

أما باللسان الأجنبي؛ فقد اهتم به عدد من الكتاب، وأهم الدراسات التي كتبت حوله هي:

- R. Benzine, les nouveaux penseurs de l'islam, Paris, Albin Michel,2004.

- A.Filali-Ansary, Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains, La Découverte, Textes à L'appui,2003.

- Sami Antoine Khalifé Ing. Physique , ABDELMAJID CHARFI Nouveau penseur de l'islam Un homme du dialogue Islamo-Chrétien, Beyrouth, le 22 octobre 2013.

قائمة المصادر والمراجع:

1- المصادر والمراجع العربية:

- القرآن الكريم برواية حفص.

- باجو، مصطفى، **العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام**، ط1، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، مصر، (2012م).

- حمزة، محمد، **إسلام المجددين**، ضمن سلسلة: (الإسلام واحداً ومتعدّداً)، ط 1، دار الطليعة والطباعة والنشر، بيروت، (2007م).

- خيّاط، ندى بنت حمزة، **موقف عبد المجيد الشرفي من التراث والدين، دراسة تحليلية نقدية**، رسالة مقدّمة لنيل دكتوراه في قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، تحت رقم 43070010، (1433هـ/ 2012م).

- ابن زين، رشيد، **المفكّرون الجدد في الإسلام**، ترجمة حسّان عباس، دار الجنوب للنشر، تونس، (2009م).

- السيد، رضوان، **الحملة على الإسلام والحملة على العرب**، مقال صحفي في جريدة الشرق الأوسط، 18 نيسان/ إبريل، (2014م).

- السيد، رضوان، **رداً على طرابيشي والهوني: لماذا حملت على العقلانيين العرب؟** مقال صحفي في جريدة الشرق الأوسط، 2 أيار/ مايو، (2014م).

- السيد، رضوان، **مواجهة التقليد أم الأصولية**، مقال صحفي في جريدة الاتحاد، 16 شباط/ فبراير، (2014م).

- الشرفي، عبد المجيد، **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى القرن الرابع/ العاشر**، ط 1، الدار التونسية للنشر - المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس - الجزائر، (1986م).

- الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، ط 1، الدار التونسية للنشر، تونس، (1990م).

- الشرفي، عبد المجيد، **لبنات**، ط 1، دار الجنوب للنشر، تونس، (1994م).

- الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ**، ط 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (2001م).

- الشرفي، عبد المجيد، ومراد هوفمان، **مستقبل الإسلام في الغرب والشرق**، ط 1، دار الفكر، دمشق، (2008م).

- الشرفي، عبد المجيد، **الثورة والحداثة والإسلام**، ط1، دار الجنوب للنشر، تونس، (2011م).

- الشرفي، عبد المجيد، **مرجعيات الإسلام السياسي**، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، تونس - بيروت - القاهرة، (2014م).

- عامري، سامي، **جهالات وأضاليل: نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية**، دار البصائر، (2012م).

- ابن عبد الجليل، المنصف، **مساهمة المعاصرين في تجديد الفكر الإسلامي**، حوليات الجامعة التونسية، ع45، (2001م).

- الطالبي، محمد، **ليطمئن قلبي**، ط1، دار سيراس للنشر، تونس، (2007م).

- يوسفي، محمد لطفي، **القراءة المقاومة وبكاء الحجر (السلفية المندسة في آليات الخطاب الحداثوي)**، سكريبوس، (2002م).

2- المصادر والمراجع الأجنبية:

- R. Benzine, les nouveaux penseurs de l'islam, Paris, Albin Michel,2004.

- Charfi, Abdelmajid, La pensée islamique, rupture et fidélité, Albin Michel, coll «L'islam des Lumières»,2008.

- Charfi, Abdelmajid, **Ces Ecritures qui nous questionnent, La Bible et Le Coran**, Paris, Centurion, 1987.

- Charfi, Abdelmajid, Foi et justice, Paris, Centurion, 1993.

- Charfi, Abdelmajid, L'islam **entre le message et l'histoire, Paris, Albin Michel-Tunis, Sud Ed, 2004.**

- A.Filali-Ansary, Réformer l'islam? Une introduction au débats contemporains, La Découverte, Textes à L'appui,2003.

- Sami Antoine Khalifé, ABDELMAJID CHARFI Nouveau penseur de l'islam Un homme du dialogue Islamo-Chrétien, Beyrouth, le 22 octobre 2013.

❊ ❊ ❊

احميدة النيفر (و 1942م)

حاتم السّالمي[1]

1- السّيرة الذّاتيّة:

ليس من اليسير الإحاطة بكلّ تفاصيل سيرة المفكّر احميدة النيفر؛ أستاذ أصول الدّين بجامعة الزيتونة، في كلمات معدودات؛ لأنّ حياته زاخرة بالعطاء بحثاً، وتدريساً، وتأطيراً علميّاً للطلبة، فتعدّد شواغل هذا الرّجل (وطنيّة - قوميّة - دينيّة - فلسفيّة - إنسانيّة - اجتماعيّة)، واضطلاعه بمهمّات مختلفة - (التّدريس والبحث العلميّ- عضو في فريق البحث الإسلامي المسيحي - رئيس جمعيّة تونس للتعدّد والثقافة- المشاركة في إصلاح برامج التربية والتعليم في تونس بداية التسعينيات- مستشار لدى مكتب علوم التّربية في تونس- عضو في مجلس أمناء مؤسّسة (مؤمنون بلا حدود للدّراسات والأبحاث) - لم يحولا دون تأليفه جملة من الكتب والمقالات العلميّة القيّمة. وبِمَا أنّ مسيرة هذا المفكّر من الغناء والتعدّد بمنزلة؛ نكتفي، في هذا المقام، بتقديم لمحة وجيزة عنه، على الرغم من وعينا بأنّها لا تُحيط بسيرته الذّاتيّة حقّ الإحاطة.

وُلد احميدة النيفر سنة (1942م) في تونس، وهو ينتمي إلى أبرز الأُسَر العلميّة والدينيّة العريقة في تونس (آل النيفر)، ومن المعروف أنّ هذه الأسرة

---

(1) باحث جامعي من تونس.

تمثّل رأس المدرسة المالكية السنيّة في تونس، فليس غريباً، والحال هذه، أن ينشأ احميدة النيفر شغوفاً بالعلوم، مُتجذِّراً في حضارته العربيّة الإسلاميّة في غير تعصّب، وفي انفتاح سمحٍ على مكاسب الحضارات الإنسانيّة الأخرى.

تلقّى هذا المفكّر تكويناً علميّاً عصريّاً متيناً أهّله لإتقان اللّسان العربيّ، وحذق اللّغة الفرنسيّة، لاسيما ما مكّنه من إتمام دراساته العُليا في جامعة السربون في فرنسا، حيث تحصّل على شهادة الدّكتوراه في الدّراسات اللغويّة والإسلاميّة، فضلاً عن إحرازه دكتوراه في العلوم الإسلاميّة من جامعة الزيتونة في تونس.

ويُعدُّ احميدة النيفر من المُجدِّدين في دراسة الفكر الدينيّ، لذلك نجد، في مجموعة من بحوثه ودراساته المنشورة، عناية واضحة بسؤال التّجديد، وتوجّهاً بارزاً إلى إعمال العقل، ووضع المسائل المدروسة تحت محكّ النّقد والتقويم.

كان النيفر من مؤسّسي الجماعة الإسلامية في تونس؛ التي عُرفت، منذ سنة (1981م)، باسم (حركة الاتّجاه الإسلامي)، ثمّ انشقّ عن هذه الجماعة بمعيّة الكاتب والصحفيّ صلاح الدّين الجورشي، ليكونا من أبرز مؤسّسي تيّار (الإسلاميّين التّقدّميّين)؛ الذي يجسّد فلسفة اليسار الإسلامي في تونس.

كتب النيفر، في فترة السبعينيات من القرن الماضي، في مجلّة (المعرفة الإسلاميّة)، ثمّ نال رخصة إصدار مجلّة جديدة وسمها بـ (مجلّة الفكر الإسلاميّ المستقبلي 15-21)، لكنّ السلطة في تونس أقبرت هذه المجلّة في منتصف عام (1990م).

أنشأ المنتدى الفكريّ المعروف بـ (منتدى الجاحظ) المفتوح على كلّ الاتّجاهات الفكريّة، والأُسَر السياسيّة، على الساحتين التونسيّة والعربيّة.

وغنيّ عن البيان أنّ احميدة النيفر استفاد أيّما استفادة من تخصّصه في أصول الدّين والفكر الإسلاميّ المعاصر ليسهم في تأثيث المبادرات العلميّة،

والتوجّهات الحداثيّة؛ التي تخدم المجتمع المدنيّ، فهو عضو بارز في فريق البحث الإسلاميّ المسيحيّ (GRIC)، علاوة على كونه رئيس جمعيّة رابطة تونس للثقافة والتعدّد، ومستشار مكتب علوم التّربية في تونس.

ولهذا المفكّر كتب ومقالات منشورة تكشف عن أفكاره وتوجّهاته، لذلك ارتأينا أن نسلّط عليها بعض الأضواء في القسم الآتي:

2- لمحة عن أهمّ كتبه ومنشوراته:

ألّف احميدة النيفر مجموعة من الكتب والمقالات التي تُعنى أساساً بتجديد الفكر الدينيّ رؤية ومنهجاً، ويمكن أنْ نقدّم هذه الأعمال تقديماً موجزاً على هذا النّحو:

2- 1- الكتب:

- **الإنسان والقرآن وجهاً لوجه؟** صدر ضمن سلسلة (الإسلام والإنسانيّة)؛ التي تنشرها دار الفنك في المغرب، (1997م). حاول النيفر، في هذا الكتاب، التعرّف إلى أبرز الجهود التفسيريّة المعاصرة للقرآن الكريم، بالوقوف على الخصوصيّة المنهجيّة لهذه الجهود[1].

فهذا الكتاب، وفق صاحبه: «يبقى معالجةً تحرص على وضع أكبر عدد من الدّراسات القرآنيّة والتّفسيريّة ضمن تركيب إشكاليّ غايته إبراز مجالات التّجديد في المستويَيْن المنهجيّ والمعرفيّ»[2].

- **مستقبل الحوار الإسلاميّ المسيحّي**، تأليف مشترك مع الأب موريس بورمانس، نشر دار الفكر، دمشق - سورية، ط1، (2005م). ونجد، في هذا الكتاب، مبحثاً طويلاً (115 صفحة من ص11 إلى ص126) عنونه النيفر بـ (الحوار المسيحيّ- الإسلامي من أجل خطاب دينيّ معاصر)،

---

(1) النيفر، احميدة، الإنسان والقرآن وجهاً لوجه؟، نشر دار الفنك في المغرب، ط1، 1997م، ص25.

(2) المصدر السابق نفسه، الصفحة نفسها.

وتعقيباً للنيفر على بحث (هل للحوار بين المسيحيّين والمسلمين أبعاد جديدة في سبيل التّفاهم والتّصالح فيما بينهم) للأب موريس بورمانس (33 صفحة من ص193 إلى ص226).

- **التّفاسير القرآنيّة المعاصرة**، نشر المعهد البابوي للدراسات الإسلاميّة، روما، (1997م).

- **الخطاب الدينيّ في الصحافة - قراءة في مرحلة التأسيس (1818-1911م)**، نشر مركز النّشر الجامعي، تونس، (2007م).

- **لماذا أخفقت النّهضة العربيّة**، نشر دار الفكر، دمشق- سورية، (2002م).

- **مختصر تفسير المراغي**، 4 مجلّدات، نشر دار الفكر، دمشق - سورية.

- **بين القصر والجامع- إضاءة على المؤسسة الدينية الأندلسيّة**، نشر دار الفكر، دمشق - سورية.

2-2- المقالات:

لهذا المفكّر عدد من المقالات المهتمّة بالفكر الإسلاميّ تحديداً، ويمكن أن نحيل على ما تيسّر لنا الاطّلاع عليه من مقالاته الموجودة على الموقع الإلكترونيّ لمؤسّسة (مؤمنون بلا حدود)، ومن مقالاته المنشورة في بعض المجلّات العلميّة:

- (**الإسلاميون مستقبل وهم؟**)، منشور بتاريخ 6 حزيران/ يونيو، (2014م).

- (**في البسط الثقافيّ القرآنيّ (وقيمه الحديثة)**)، منشور بتاريخ 28 أيار/ مايو، (2014م).

- (**الإنسان وتفتيق عبقريّة المكان**)، منشور بتاريخ 22 نيسان/ أبريل، (2014م).

- **(التجربة العلمانية وعلاقة الدّين بالدولة في تونس)**، منشور بتاريخ 3 تموز/ يوليو، (2013م).

- **(الآدمي القرآنيّ والتلبيس الشيطاني- جدليّة الحريّة والحتميّة)** منشور بتاريخ 18 آذار/ مارس، (2014م).

- **(من التّراث إلى الإبداع)**، منشور بتاريخ 13 شباط/ فبراير، (2014م).

- **(السلفيّة والتّحديث وثقافة التّقليد: إضاءات مغاربيّة)**، منشور بتاريخ 22 كانون الثاني/ يناير، (2014م).

- **(آدم القرآنيّ: قراءة إنسانيّة)**، منشور بتاريخ 2 كانون الثاني/ يناير، (2014م).

- **(مُعضلة الغلوّ في بعدها الثقافيّ- السياسيّ)**، منشور بتاريخ 2 كانون الأول/ ديسمبر، (2013م).

- **(قضايا السلم الاجتماعي ومناهجه في القرآن الكريم)**، مجلة (التفاهم) عدد 42، خريف (2013م).

ولا يفوتنا، في هذا السّياق، أنْ نشير إلى أنّ للباحث مقالات وجيزةً، وجملةً من الخواطر منشورة في الموقع الإلكترونيّ لجريدة «الفجر نيوز»، ومن المعلوم اختصاص هذه الجريدة في نشر أفكار أهمّ المثَقَّفين والمفكّرين العرب؛ لهذا وجدنا زهاء واحد وثمانين عملاً منشوراً لاحميدة النيفر على موقعها الإلكترونيّ.

إنّ ذكر عناوين الأعمال جميعها ومحتوياتها بابٌ إنْ توزّع القول فيه طال؛ لذلك نكتفي، في هذا المقام، بالإلحاح على أنّ هذه الأعمال المنشورة تُعنى بقضيّة تجديد الفكر الدّينيّ الإسلاميّ المعاصر عنايتها بقضايا الإنسان الكونيّة، انطلاقاً من رؤية حداثيّة، واستناداً إلى منهجيّات قوامها الجدّة، ومواكبة روح العصر، والتّفاعل مع الثقافات الأخرى أَخْذاً وعطاءً.

2-3- النّدوات والملتقيات العلميّة:

يمكن أنْ نحيل، في هذا النّطاق، على ما تمكّنّا من الاطّلاع عليه من مداخلاته المنشورة:

- **(المرأة وتحوّلات عصر جديد)**: وقائع ندوة دار الفكر في أسبوعها الثالث، نشر دار الفكر، دمشق- سورية، (2002م).

- **(كيف يُدَرَّس الدّين اليوم)**، ضمن وقائع الندوة العلميّة بشراكة بين مؤسّسة الملك عبد العزيز ومؤسّسة كونراد أدناور، نشر مؤسّسة عبد العزيز للدّراسات الإسلاميّة والعلوم الإنسانيّة، (2004م).

- **(من التقليدين التحديثي والتراثي إلى خطاب التجديد الإسلامي)**، المؤتمر الثاني لمؤسسة (مؤمنون بلا حدود)، مراكش، المغرب، (2014م).

3- مظاهر التّجديد في كتاباته منهجاً ومعرفة:

إنّ الوقوف على مظاهر التّجديد في كتابات احميدة النيفر، منهجاً ومعرفةً، ليس بالأمر الهيّن لسببيْن على الأقل: أوّلهما: مرتبط بامتداد تجربته البحثيّة زمانيّاً؛ لأنّه شرع في الكتابة الأكاديميّة في بداية السبعينيات من القرن الماضي، والثاني: موصول بغزارة إنتاجه العلميّ، لا سيّما المقالات والنّدوات، فالرّجل يكتب بنسق سريع ومتواتر، لاسيّما في السّنوات الخمس الأخيرة، حتّى إنّنا نكاد نقرأ له، في الموقع الإلكترونيّ لجريدة (الفجر نيوز)، وفي موقع (مؤسّسة مؤمنون بلا حدود)، مقالاً كلّ يوم تقريباً. ولمّا كان ذلك كذلك نقتصر، في هذا القسم من العمل، على إبراز أهمّ مظاهر التّجديد في ما كَتبَ من ناحيتَيْ المنهج والمعرفة، مركّزين على القواسم المشتركة بين أعماله في تينك الناحيتيْن المذكورتيْن.

3-1- مظاهر التّجديد منهجاً:

إنّ الثقافة المعاصرة؛ التي تشبّع بها احميدة النيفر كان لها -لا ريب- بالغ الأثر على منهجيّته في البحث العلميّ، فقد أفاد من العلوم الإنسانيّة

والاجتماعيّة أيّما إفادة، وتوسّل بما توفّره هذه العلوم من مناهج وفرضيّات عمل لقراءة الفكر الإسلاميّ قديمه وحديثه. وممّا يعزّز هذا المنحى الحداثيّ، في تكوينه المنهجيّ، اطّلاعه على المناهج التحليليّة للتّاريخ؛ التي طرحها اليساريون العرب، وهي مناهج مُستقدَمَة من الأدبيّات اليساريّة العربيّة وغير العربيّة[1].

هذه المناهج الحديثة -في نظر النيفر نفسه- تُمكِّنُ الباحث من إعادة قراءة التّراث الديني الإسلامي الموصول بتفسير القرآن، والفقه، وأصول الدّين، والتصوّف، أو بكلّ القضايا الكبرى التي عالجها هذا التّراث[2]. والمناهج؛ التي تمثّلها احميدة النيفر، محاولاً الإفادة من مكاسبها في قراءة التّراث الدينيّ، وفي معالجة أمّهات القضايا؛ التي تخصّ المسلم المعاصر، تتّسم بالكونيّة، فهي ثَمرة اجتهاد الإنسان، بصرف النّظر عن لونه، وعرقه، ودينه، ومن ثمّ تناهض هذه المناهج كلّ أشكال المفاضلة بين اللّغات والأديان والأعراق، مناهضتَها المعيارية، والنّزعات الوثوقيّة والإطلاقيّة؛ التي كانت تميّز المعارف التقليديّة ذات الاتّجاه الدينيّ أساساً.

وعليه تتخّذ المناهج المذكورة -على اختلافها- البحثَ عن الجديد الموافق للمعقول، والمرتبط بسنن الطبيعة وقوانين التّاريخ البشريّ شعاراً لها، فالقول بمبدأ نسبيّة النتائج في البحث العلميّ أهمّ مظهر من مظاهر التجّديد في كتابات النيفر منهجاً، وهذا الأمر نلمسه بجلاء في كتابه القيّم (**الإنسان والقرآن وجهاً لوجه؟**)[3]؛ ففيه يعيد النيفر قراءة الجهود التفسيريّة للقرآن قديمها وحديثها، وفق رؤية علميّة تُبنى على النّقد والتقويم الموضوعيّ المُستنِد إلى مناهج العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، وإلى مكاسب الفكر

(1) انظر الحوار الذي أجراه حسن بن عثمان مع احميدة النيفر على الموقع الإلكترونيّ لجريدة "الأوان" : .http://www.alawan.org/auteur12.html

(2) المرجع نفسه.

(3) النيفر، احميدة، الإنسان والقرآن وجهاً لوجه؟، مصدر مذكور.

الفلسفيّ المعاصر. وعلى هذا الأساس التجديديّ، حاول النيفر إماطة اللّثام عن النّزعة التقليديّة؛ التي كانت تحكم تفسير القرآن، فهذه التفاسير الحافّة بالنص القرآني -على حدّ قوله-: «تحوّلت - على تنوّعها المذهبيّ - إلى ضرب من التّرديد داخل إطار معرفيّ قارّ لتقدّم المدلولات القرآنيّة في محاورها الكبرى على البناء نفسه، والرّؤية نفسها، وكأنّه وقع التوصّل بها إلى معنى كلام الله في صيغته المُثلى»[1].

يكشف هذا الشّاهد عن النّزعة التجديديّة؛ التي تحكم منهجيّة النيفر في البحث العلميّ، فهو لا ينظر إلى التّراث التفسيريّ - على أهميّته عنده- نظرة تمجيديّة ماضويّة تقديسيّة، بل يَعدّه جهداً بشريّاً أُبدع في زمانه، ومكانه، وملابساته التاريخيّة بغية فهم النصّ المُؤسِّس. ولمّا كان ذلك كذلك لا ينبغي أنْ نخلع على التّراث؛ الذي سعى إلى قراءة القرآن، سلطة شبه تقديسيّة تجعله بمنزلة نصّ مقدّس ثانٍ[2].

إنّ الحسّ النقديّ؛ الذي يوجّه احميدة النيفر في قراءة الجهود التفسيريّة القديمة والمعاصرة خاصّةً؛ أمارةٌ من أمارات التّجديد في كتاباته منهجاً ومعرفة؛ فهو ينظر إلى المُنجَز التفسيريّ حول القرآن نظرة موضوعيّة علميّة، وممّا يؤكّد ذلك عَدُّهُ الإنتاج التفسيريّ المعاصر الغزير في مسيس الحاجة إلى تقويم لمعرفة مدى حداثة مناهج هذه التّفاسير والدّراسات، ولتبيّن إلى أيّ حدّ وقع التّجديد في وظيفة المفسِّر، وفي علاقته بالنص القرآني المؤسِّس[3].

وبناء على ما سبق، يرى النيفر أنّ العثور على الجديد في المستوى المعرفيّ للتفاسير المعاصرة أمرٌ عزيز طالما لم يحصل جديد في البناء المنهجيّ؛ الذي يحكم العلاقة بين المُفسِّر والنصّ[4]، فتفسير القرآن وفق هذا

(1) المصدر السابق نفسه، ص18.

(2) المصدر السابق نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر السابق نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر السابق نفسه، ص21.

التصوّر، ليس بحثاً عن المعنى الأصليّ للنصّ المُثبَت في اللّوح المحفوظ، بل هي «قراءات تعالج النص القرآني دون رغبة في توظيفه أيّاً كانت دواعي هذا التّوظيف. إنّها قراءات تَعُدُّ النصّ ظاهرة ثقافيّة تُقترح لها مناهج للتّفكيك والتّأويل بالاعتماد على» فتوحات العلم الحديث «وذلك بقصد اكتشاف خصائص التّفكير الذي جاء النص القرآني ليؤسّسه»[1].

هكذا نقف على بعض المؤشّرات الدّالة على المنحى التّجديديّ في تفكير النيفر وكتاباته، فهو يقيم وزناً كبيراً لمسألة تحديث المنهج من أجل فهم عميق للنصّ القرآنيّ خاصّةً، والتّراث العربيّ الإسلاميّ عامّة، فمن دون التسلّح بِعدَّةٍ منهجيّة حديثة مسترفَدَة من العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، على وجه التّحديد، لا يمكن للباحث أنْ يتوصّل إلى نتائج جديدة تتوافر على نصيب من الإبداع كبير في قراءة التّراث الدينيّ، ومن ثمّ يبقى البحث؛ الذي لا يستند إلى منهجيّة حداثيّة جديدة، سائراً في فلك التقليد، خاضعاً لثقافة النّقل والرّواية. حتّى صفة المعاصرة؛ التي تُنسب إلى بعض التّفاسير الحديثة للقرآن، تظلّ مجرّد شكل خارجيّ لهذه التّفاسير؛ بل هي مطلب معرفيّ عميق يصعب تحقيقه على صعيد الممارسة النصيّة[2].

فعلى هذا النحو يتجلّى التجديد المنهجيّ لدى احميدة النيفر، في دعوته الصريحة إلى الإفادة من المناهج اللّسانيّة المعاصرة؛ التي تنقض مقولة المفاضلة بين اللّغات البشريّة، متّخذة المسافة العلميّة عينها من جميع الألسنة؛ انطلاقاً من اعتبار العلاقة بين الدّال والمدلول علاقة اعتباطيّة، ومن ثَمّ ينبغي أنْ ننظر إلى اللّغة العربيّة بوصفها اللّغة التي أُنزل بها القرآن؛ لغةً إنسانيّة قابلة للوصف والتّفسير، شأنها شأن بقيّة اللّغات البشريّة.

وعليه، يجب أنْ ننزع عن هذه اللّغة أيّ نزعة تقديسيّة، فهي ليست أفضل لغة في العالم، وإنّما نزل بها القرآن على أمّة تتكلّم العربيّة، وهذا أمر

(1) المصدر السابق نفسه، ص92.
(2) المصدر السابق نفسه، ص21.

طبيعيّ؛ لأنّ سائر الكتب السماويّة نزلت بألسنة الأقوام المُوجَّهَة إليهم، ومن ثمّ ينبغي أنْ يراجع العربيّ المسلم عقدة التفوّق اللغويّ الدينيّ على سائر الأديان واللّغات.

ومن مظاهر التّجديد، أيضاً، في كتابات النيفر تقديره لمكاسب العلوم والمناهج الحديثة حقَّ قدرها؛ لهذا يحثّ المفسّرين وعلماء الدّين على ضرورة تحديث مقارباتهم استئناساً بالفرضيّات العلميّة؛ التي تطرحها هذه العلوم ومناهجها. فلا ضير في أنْ يستند المفسّر، والفقيه، والباحث، إلى المناهج التاريخيّة؛ التي أثبتت جدواها في قراءة الإنجيل قراءة علميّة بعيداً عن الأسيجة الدوغمائيّة؛ التي أقامتها الكنيسة والمؤسسة الدينية اللاهوتيّة حول هذا النصّ. وعلى هذا الأساس، لا غِنية عن علم النّفس ومناهج علم الاجتماع والعلوم الإنسانيّة بصفة عامّة لإعادة قراءة القرآن وتفسيره من منطلق تجديديّ إبداعيّ[1].

إنّ هذه النزعة التجديديّة تقتضي -في نظر النيفر- الانفتاح على هذه العلوم والمناهج، وعلى رأسها الفلسفة؛ التي تزوّد الباحث، أو المُفسِّر، بآليّات التحليل، والتّفكيك، والتّأويل. وقد بيّن النيفر مدى إفادة التيّار التّأويليّ العربيّ الحديث من هذه المناهج الأركيولوجيّة، والتفكيكية، والتّأويليّة في إعادة قراءة النص القرآني، مركّزاً، على وجه الخصوص، على محاولات محمّد أركون (1928-2010م)، ونصر حامد أبي زيد (1943-2010م)، وفضل الرحمن (1919-1988م)[2].

إنّ المناهج الحديثة قائمة، بالأساس، على فرضيّات ومنطلقات نظريّة؛ لذلك لا تثبُت جدوى هذه المناهج إلّا بالجانب التّطبيقيّ الإجرائيّ، وهذا الاختبار التّطبيقيّ لصلاحيّة المنهج ووجاهته يُعدُّ مظهراً من مظاهر التّجديد؛ ذلك أنّ العالم التقليديّ يظلّ يدور في فلك منهج واحد ورثه عن سلفه؛ لهذا لا يستطيع أنْ يبدع، ومن ثمّ يبقى رهين ثقافة النّقل والرواية، بعيداً كلّ البعد

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص108.

(2) المصدر السابق نفسه، ص94-104.

عن ثقافة العقل والدراية، منخرطاً في دائرة الاجترار منهجاً ومعرفة، وهذا الأمر نبّه إليه احميدة النيفر في أغلب أعماله[1]. فهو يدعو المُفسِّر إلى ضرورة الإلمام بعلوم التّراث العربيّ الإسلاميّ ومناهجه، دعوتَه إيّاه إلى الاستئناس بالمناهج الغربيّة الحديثة؛ لأنّها قائمة على فرضيات علميّة جديدة لا نجدها في المناهج التّقليديّة القائمة في التّراث، وفي ذاك تأكيد الإفادة من المنهج الحديث وفق ما تقتضيه طبيعة الموضوع المدروس، دون عسف وإسقاط على المتون النصيّة مدار البحث والتّمحيص[2].

---

(1) الدعوة إلى انتهاج ثقافة العقل والدراية من شأنها أنْ تخرج الباحث، والمفسّر خاصّةً، من دائرة التّقليد والاجترار إلى دائرة الإبداع والحوار، وهذه الدعوة إلى إجراء المناهج الحديثة على النّصوص التراثيّة؛ تعدّ -في نظر النيفر- أمارة من أمارات تجديد الخطاب الديني الإسلامي والمسيحي، أيضاً، منهجاً ورؤية؛ لأنّ النّزعة الإجرائيّة التطبيقيّة المستندة إلى خلفيّة نظريّة متينة من مقوّمات التجديد في الخطاب العلميّ المعاصر. انظر، في هذا النّطاق، بعض أعمال النيفر؛ التي نجد فيها إلحاحاً على هذا المطلب التجديدي:
- الإنسان والقرآن وجهاً لوجه؟، مصدر مذكور، ص18-21.
- مستقبل الحوار الإسلامي المسيحي، مصدر مذكور، ص13-27.
- التّفاسير القرآنيّة المعاصرة، مصدر مذكور.
- لماذا أخفقت النهضة العربيّة، مصدر مذكور.
- من التّراث إلى الإبداع، مصدر مذكور (الموقع الإلكترونيّ لمؤسّسة "مؤمنون بلا حدود").
- السلفيّة والتّحديث وثقافة التّقليد - إضاءات مغاربيّة، مصدر مذكور (الموقع الإلكترونيّ لمؤسّسة "مؤمنون بلا حدود").
- في ظلال المفسِّرين المحدثين - المداخل الجديدة، مقال منشور على الموقع الإلكترونيّ لجريدة "الفجر نيوز" بتاريخ 10 حزيران/ يونيو، (2010م).
- في علاقة المفسّر بالنصّ - وجوه تجديد مناهج التّفسير القرآنيّ، مقال منشور على الموقع الإلكترونيّ لجريدة "الفجر نيوز" بتاريخ 28 شباط/ فبراير، (2008م).

(2) انظر: احميدة النيفر:
- في علاقة المُفسِّر بالنصّ - وجوه تجديد مناهج التّفسير القرآنيّ، مصدر مذكور.
- إضاءات مغاربيّة على مسألة التّجديد الإسلاميّ في معناها وسياقاتها، مقال منشور على الموقع الإلكترونيّ لجريدة "الفجر نيوز"، بتاريخ 28 شباط/ فبراير، (2008م). =

ويُعدّ التّفكير الإشكاليّ، في المدروس من القضايا، من مقوّمات منهجيّة احميدة النيفر في البحث العلميّ، فهو لا يستأنس بمنهج من مناهج البحث العلميّ المعاصر في التصدّي لموضوع معيّن إلّا انطلاقاً من أرضيّة إشكاليّة مُثقَلة بالسؤال الأكاديميّ القائم على الافتراض والتّخمين، فهذه الأسئلة الحارقة المسكونة بهاجس البحث والتّنقيب من علامات التّجديد لديه منهجاً، وهي ترافقه على امتداد البحث المنجز، وحسبنا أنْ نتأمّل هذه الشواهد المُنتقَاة من خطابه؛ كيْ نقف على هذه الخَصلة في تفكيره المنهجيّ:

شاهد (1): «ينجرّ عن هذا السؤال سؤال ثانٍ موصول بالإشكاليّة التي نحاول بسطها».

شاهد (2): «أمّا ثالث الأسئلة فهو الذي يعتني بتجديد وظيفة المُفسِّر».

شاهد (3): «هذه الأسئلة ستصاحبنا طيلة هذه الدراسة... السّؤال الإشكاليّ في هذا البحث: كيف يكون التّفسير معاناة للحِكمة الإلهيّة بمشاغل الواقع، أو كيف يصبح التّفسير هو جدل الوحي مع التّاريخ؟»[1].

تدلّ هذه الشواهد على مدى استحواذ الطابع الإشكاليّ في تناول المسائل المدروسة على منهج النيفر في البحث العلميّ، فالمنهج عنده يُبنى على منطق السّؤال الأكاديميّ الرّصين، وهذا مظهر منهجيّ تجديديّ في كتابات النيفر لا تخطئه عين النّاظر في مؤلّفاته. وفضلاً عن هذه الميزة التجديديّة في منهج كتابته نجد مظهراً تجديديّاً آخر يتمثّل في اعتماد المنهج المقارن المعاصر في البحث العلميّ، وقد استطاع احميدة، في مجال البحث المقارن، تجاوز مبدأ المفاضلة الذي كان سائداً في الدّراسات الإسلاميّة، فالعالِم المسلم؛ وهو يقارن بين الإسلام وسائر الديانات السماويّة؛ يفضّل

= - هذا التّراث الآسر - سؤال الإبداع، مقال منشور على الموقع الإلكترونيّ لجريدة "الفجر نيوز" بتاريخ 1 نيسان/ إبريل، (2010م).

(1) هذه الشواهد مأخوذة من الصفحة 25 من كتابه (الإنسان والقرآن وجهاً لوجه؟)، مصدر مذكور.

الإسلام على غيره من الدّيانات وفق طريقة انطباعيّة انفعاليّة، على حين أنّ النيفر يقارن بين الإسلام والمسيحية مثلاً مقارنة علميّة لا تقوم على منطق المفاضلة والغلبة، ولا على خلفيّة الانتصار لهذا الدّين أو ذاك[1].

3-2- التّجديد معرفةً:

يَظهر التّجديد معرفةً، في كتابات احميدة النيفر، في نهله من علوم العصر الحديث، فهو -على الرغم من إلمامه بالعلوم الإسلاميّة، وسعة اطّلاعه على مناهج التّراث العربيّ الإسلاميّ، والإرث الحضاريّ الإنسانيّ بصفة عامّة- حاول تمثّل ثقافة عصره، واستيعاب مختلف العلوم الحديثة، ومن ثَمّ خرج النيفر من نطاق المعرفة التقليديّة الدينيّة؛ التي كانت تميّز العالِم المسلم، إلى رحاب المعرفة الإنسانيّة الحديثة، فنحن واجدون في كتاباته نظريّات ومفاهيمَ مُستَدعَاة من علوم اللّسان، ومن الفلسفة المعاصِرة، ومن علم الاجتماع، وعلم النّفس، والأنتربولوجيا، ومن العلوم القانونيّة والسياسيّة. هذا علاوة على تمكّنه من حذق أهمّ اللّغات الحيّة اليوم، وعلى رأسها اللّغة الفرنسيّة؛ ممّا أهّله للتّفاعل مع مستجّدات العصر، وحسن الإنصات إلى الثقافات والحضارات الأخرى.

وبناء على ما تقدّم، يمكن أنْ نَعُدَّ حداثة المعرفة وكونيّتها من أبرز سمات الخطاب العلميّ في بحوث احميدة النيفر؛ لهذا تتّسم المعرفة المُتداوَلة في كتاباته بالعقلانيّة والنسبيّة، مثلما يتّسم تعامله مع النّصوص المقدّسة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة بالحريّة، فالقرآن؛ باعتباره النصّ المؤسِّس في الإسلام، لا يعدو أنْ يكون نصّاً تاريخيّاً، وظاهرة ثقافيّة[2]، ومن هنا هو نصّ قابل للتّحليل، والوصف، والتّأويل، والنّقد، شأنه في ذلك شأن النصوص المسيحية؛ التي خضعت للدّراسة والنّقد في الفكر الغربيّ الحديث.

(1) انظر في هذا الصدد كتابه: الحوار الإسلامي المسيحي، مصدر مذكور.
(2) انظُر كتابه: الإنسان والقرآن وجهاً لوجه؟، مصدر مذكور، ص92.

هكذا نقف على بعض ملامح التجّديد في الأفكار والأطروحات الثاوية في أركان الخطاب الدينيّ الجديد؛ الذي يقدّمه احميدة النيفر في كتبه ومقالاته، وحتّى في الحوارات المُجرَاة معه بين الفينة والأخرى في الصحف، والمجلّات العلميّة المتخصّصة، والقنوات الفضائيّة.

على هذا النّحو، نستخلص أنّ المعرفة - في نظر النيفر- لم تعُدْ حكراً على رجل الدّين، ولا تتّسم بالبعد اللاهوتيّ المطلق، ومن ثمّة فهي معرفة إنسانيّة كونيّة قوامها النسبيّة والتغيّر المستمر؛ لذلك فالتعدّد في التّأويل والقراءة للنصوص المقدّسة والتّراث، واختلاف زوايا النظر إلى المسألة نفسها؛ من مقوّمات المعرفة الجديدة؛ التي ينادي بها النيفر في كتاباته.

إنّ المعرفة الشائعة في خطاب الرّجل تؤسِّس لثقافة الاختلاف والتعدّد، ما جعله يكرّس، في تفكيره، وفي ممارساته العمليّة، مبدأ الحوار بين الديانات، والحضارات، والثقافات، فهو يؤمن بكونيّة المعرفة الإنسانيّة، وبقدرتها على التّجاوز والإبداع.

إنّ فهم المعرفة على هذا الطّراز الحداثيّ أهّله لأنْ يربط جسور التّواصل بين الإسلام والمسيحية، داعياً إلى ضرورة أن يتجرّد المسلم اليوم من عقدة التفوّق الدينيّ على سائر الأديان، فالإسلام تجربة إنسانيّة تاريخيّة شأن المسيحية؛ لذلك فالصور المنسوجة حول النصوص التأسيسيّة، والشخصيّات الدينيّة المقدَّسة، كالنبيّ محمّد، أو المسيح عيسى ابن مريم، إنّما هي من صنع الفاعلين الاجتماعيّين في الديانتين كلتيهما، ومن إنتاج المخيال الجماعيّ الرّمزيّ.

إنّ المعرفة الحداثيّة القائمة على العقلانيّة، والحريّة، والنسبيّة، والنقد المتواصل، ورفض الحلول الجاهزة[1]؛ من أبرز سمات التجديد في كتابات

(1) انظر الحوار الذي أجراه الطيّب بوعزّة مع احميدة النيفر على الموقع الإلكترونيّ لـ (مؤسّسة مؤمنون بلا حدود): http://www.mominoun.com.

النيفر؛ التي وُجّهت إليها جملة من النّقود والمآخذ نحاول تسليط الضّوء على بعضها في القسم التالي من عملنا.

4- تقييم نقديّ للتجديد عند النيفر:

إنّ اهتمام احميدة النيفر بقضايا النص القرآني قراءةً، وتفسيراً على وجه الخصوص، انطلاقاً من أرضيّة معرفيّة نقديّة، ومحاولة معالجة مشاكل المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة (مدنيّة الدولة، حقوق المرأة، سبل تحقيق التقدّم، العولمة، التثاقف مع الآخر...) من أبرز مظاهر التّجديد في الفكر الدينيّ المعاصر؛ الذي يخرج به على القرّاء، فهذا المنحى التقدّميّ الحداثيّ؛ الذي نقف عليه بكلّ وضوح في خطابه، لا يحجب عنّا حدود الاجتهاد والتّجديد في كتاباته، من ذلك إلحاحه، في أكثرَ من مناسبة، في أغلب أعماله وحواراته؛ على أنّ امتلاك الحقيقة المطلقة بصورة نهائيّة أمرٌ لا إنسانيّ، ويناقض طبيعة المعرفة ذاتها[1]، لكنّ الاعتداد المُبالَغ فيه بمزايا التيّار التّأويليّ المعاصر في تفسير القرآن وتأويله يجعل القراءات النسبيّة؛ التي يقدّمها أركون، ونصر حامد أبو زيد، مثلاً، بمنزلة الحقائق النهائيّة. ومن هنا يمارس احميدة النيفر، من حيث لا يشعر، التّفكير الدوغمائيّ؛ الذي عابه على التيّار السلفيّ. زد على ذلك أنّه لم يتجاوز ما اقترحه روّاد التيّار الحداثيّ التّأويليّ في قراءة القرآن، فهو لا ينفكّ ينوّه بجدّة قراءات محمّد إقبال، وأركون، ونصر حامد أبي زيد، وعبد المجيد الشرفي، ومن لفّ لفّهم، للنصوص التراثيّة، وفي مقدّمتها النص القرآني، فيستحيل النيفر داعيةً إلى هذا الضرب من القراءات الحداثيّة، متقمّصاً دور المناضل؛ الذي يستميت في الدّفاع عن حزبه، وتوجّهاته، وأطروحاته.

إنّ النّقد حاضر بشكل لافت للنّظر في حديث احميدة النيفر عن المدرسة السلفيّة التّراثيّة في تفسير القرآن، إلّا أنّ هذا النّقد يضمُر عندما يتناول بالدّرس

---

(1) انظر الحوار الذي أجراه معه حسن بن عثمان، على الموقع الإلكترونيّ لجريدة الأوان، مرجع مذكور.

التيّار (التقدّمي)؛ الذي اهتمّ بتفسير القرآن، وقراءته، وتأويله، وهذا ما يحدّ من مظاهر التّجديد في كتاباته؛ لأنّه من المفترَض أنْ ينظر الباحث الأكاديميّ إلى جميع الجهود التفسيريّة بطريقة علميّة موضوعيّة، وأنْ يتّخذ منها المسافة نفسها، وهذا لم يحصل على صعيد الممارسة التّطبيقيّة في بعض أعمال النيفر.

وهكذا تتسرّب الإيديولوجيا إلى خطابه العلميّ، فلا يجد فرصة إلّا دعا فيها إلى الاستنارة بالفكر الحداثيّ الغربيّ التقدميّ، ما انعكس على موضوعيّة بحوثه، وآية ذلك تجاوزه بعض الأعمال المهمّة في تفسير القرآن؛ لأنّها لا تخدم أطروحة الحداثة؛ التي ينافح عنها، فهو يحتفي حفاوة بالغة بالمفسّرين الممثّلين للحداثة، ما أوقعه في الاستطراف والانتقائيّة الواضحة[1].

وممّا يحدّ من النّزعة التجديديّة عنده عدم اعتماده، مثلاً، في تصنيفاته للمدرسة التّراثيّة، وأعلامها، على مقاييس علميّة دقيقة واضحة؛ لذلك تساءل محمّد بن جماعة: على أيِّ أساس يصنّف النيفر شهاب الدّين محمود الألوسي (ت 1854م) ضمن التيّار السلفيّ، والحال أنّه يصنّف محمد عبده (1849-1905م)، وعبد الحميد بن باديس (1889-1940م)، ومحمود شلتوت (1893-1963م) في خانة السلفيّة المعاصرة[2]، وعليه يرى ابن جماعة أنّ تصنيف النيفر المذكور لا تحكمه الدّوافع العلميّة، بقدر ما تحكمه الغايات الإيديولوجيّة، معتبِراً الخلفيّة العلمانية اليساريّة؛ التي يصدر عنها النيفر، متحكّمة في التّصنيف الذي أنجزه في شأن المدرسة التّراثيّة في تفسير القرآن، فما الذي يسوّغ إدراج كلٍّ من عبد الرّحمن الكواكبي (ت 1902م)، وطنطاوي جوهريّ (1859-1940م)، ومجاهدي خلق (حركة سياسيّة إيرانيّة معاصرة) في التيّار الإيديولوجيّ، لا سيّما إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ مجاهدي خلق لم يُعرف عنهم اهتمامهم بمناهج تفسير القرآن[3].

---

(1) محمّد بن جماعة، التّفاسير القرآنيّة المعاصرة (قراءة في كتاب احميدة النيفر)، الموقع الإلكترونيّ لـ (جامعة أهل البيت العالميّة): http://vb.tafsir.net/tafsir14140.

(2) المرجع السابق نفسه.

(3) المرجع السابق نفسه.

هذه الأمور تنقص -لا ريب- من علميّة النيفر، وتجعل النّزعة التجديديّة ضامرة في خطابه، لاسيّما أنّ هذا الباحث في كتابه (الإنسان والقرآن وجهاً لوجه) ينطلق، في الحكم على معظم التّفاسير القرآنيّة بكونها دائرة في فلك التّقليد، وسائرة في رؤية واحدة منغلقة؛ من مسلّمات جاهزة، ومن مصادرات وأحكام مسبقة «تعوزها الأدلّة، ما يُعدُّ خللاً في المعرفة والمنهج، وهذا ما.صاحبه طيلة الكتاب»[1].

فإصدار الأحكام المطلقة، دون الاستناد إلى حجج علميّة دامغة، يحدّ من غلواء دعوته التجديديّة إلى بناء خطاب دينيّ إسلاميّ رصين، يحتكم إلى منطق العقل، ومقتضيات البحث العلميّ المعاصر، ما يجعله واقعاً في شراك الانتماء الإيديولوجيّ؛ الذي يتعارض كلّ التّعارض مع شروط البحث الأكاديميّ.

على أنّ التقويم؛ الذي اختصصْنا به تقييم التّجديد لدى هذا المؤلِّف، لا ينقص في شيء من حداثة كتاباته في الخطاب الإسلاميّ المعاصر، ولا يمسّ من فكره التجديديّ؛ الذي شمل، إلى جانب التفسير، ميادين أخرى، كالسياسة، والاجتماع، وحقوق الإنسان، وحوار الأديان والحضارات، وقضايا المجتمع الإنسانيّ عامّة، وهو ما جعله محلّ دراسة ونقد عند العرب والغربيّين على حدّ سواء، على نحو ما تُبيّن ذلك القائمة الببليوغرافية الآتية.

5- عرض ببليوغرافي لأهمّ الدّراسات والبحوث حول احميدة النيفر:

لا شكّ في أنّ الكتب والدّراسات المؤلَّفة حول الرّجل وأعماله أكثر ممّا وقعنا عليه من أعمال، أثناء بحثنا عن النّقود الموجّهة إليه؛ لهذا نكتفي، في هذا السّياق، بإيراد أهمّ المقالات، والكتب العربيّة، والأجنبيّة؛ التي عثرنا عليها.

---

(1) محمد همام: أزمة المنهج في الدّراسات القرآنيّة الحديثة، موقع سوس درعة، العنوان الإلكترونيّ: http://vb.tafsir.net/tafsir.

نذكر من المقالات العلميّة؛ التي تناولت فكر احميدة النيفر، ما يأتي:

- محمد بن جماعة: (**التفاسير القرآنية المعاصرة - قراءة في كتاب احميدة النيفر**): موقع ملتقى أهل التفسير: http://vb.tafsir.net/tafsir14140.

- محمد همام: (**أزمة المنهج في الدراسات القرآنيّة الحديثة**)، موقع سوس درعة، العنوان الإلكتروني: http://vb.tafsir.net/tafsir.

- حيدر حبّ الله: (**مشروعيّة تجديد الفكر الديني- هواجس ومسوّغات**)، نشر موقع الدكتور علاء الدين الزعتري، العنوان الإلكتروني: www.alzatari.net.

- محيي الدين عبد الله حسن: (**التفسير العلمي للقرآن الكريم- مؤشرات وملامح**)، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإنسانيّة، نشر موقع الدكتور علاء الدين الزعتري، العنوان الإلكتروني: www.alzatari.net.

- أحمد النظيف: (**اليسار الإسلامي في تونس، مقاربة توثيقيّة**)، نشر موقع الحوار المتمدّن العدد 3622، بتاريخ 29/ 1/ 2012م، العنوان الإلكتروني: http://www.ahewar.org/debat.

- فريق البحث الإسلامي المسيحي: (**قراءة في كتاب "مستقبل الحوار الإسلامي المسيحي"**) للمؤلّفين الدكتور احميدة النيفر، والأب موريس بورمانس، الصادر عن دار الفكر، دمشق، سلسلة حوارات لقرن جديد، نشر موقع (GRIC)، العنوان الإلكتروني: http://gric-international.org.

- فتحي حسن ملكاوي: (**الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر- رؤية معرفيّة ومنهجيّة**)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الأردن، 2011م.

- زهير الخويلدي: (**التجديد الفلسفي في التفسيرات القرآنيّة المعاصرة**)، موقع ليبيا المستقبل، 1/ 8/ 2009م. العنوان الإلكتروني: http://archive.libya-al-mostakbal.org.

- يوسف بن سليمان: (**تجديد التفسير القرآني من تعدّد القراءات إلى توحيدها نسقيّاً**)، نشر موقع صوت الزيتونة، 20/ 5/ 2011م. العنوان الإلكتروني: http://bouzghiba.forumactif.org.

أمّا باللّسان الأجنبي؛ فنورد ما تيسّر لنا الاطّلاع عليه من كتب ومقالات تناولت بعض جوانب فكر النيفر:

- ETIENNE RENAUD: LE DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN VU PAR LES MUSULMANS, Se Comprendre, N° 00/05 - Mai 2000. http://www.comprendre.org.

- Muhammad Ayyadi; Hassan Rachik; Mohamed Tozy; Muhammad al-Saghir Janjar; L'Islam au quotidien: enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc, Casablanca: Editions Prologues, 2007.

- Arnold H. Green, The Tunisian Ulama 1873-1915. Social Structure and Response to Ideological Currents, éd. Brill Archive, Leiden, 1978.



طه عبد الرحمن (و 1944م)

عادل الطاهري[1]

1- السيرة الذاتية:

فيلسوف مغربيّ من مواليد (1944م) بالجديدة. درس في المغرب وفرنسا. صاحب تكوين يجمع بين الاطّلاع الواسع على الفكر العربيّ الإسلاميّ، القديم والمعاصر، والتمكّن من الفلسفة الغربيّة. حصل على دكتوراه السّلك الثّالث من جامعة السربون سنة (1972م) ببحث بالفرنسيّة عنوانه (**رسالة في البنيات اللغويّة لمبحث الوجود**)، ثم ناقش سنة (1975م) دكتوراه الدولة ببحثه الموسوم (**رسالة في منطق الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه**) (أيضاً بالفرنسيّة).

عمل أستاذاً للمنطق وفلسفة اللغة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس في الرباط منذ (1970م)، وأستاذاً زائراً في جامعات عربيّة عدة، مثل جامعة آل البيت في عمان، وجامعة صفاقس في تونس. وقد ارتبط اسمه بالمنطق، حيث أحدث، بمجهوداته، ما يشبه ثورة في الدرس المنطقيّ، وناضل على جبهات عدّة من أجل النّهوض به، إن زيادة في حصصه، أو تطويراً لمادته، من خلال دعوته إلى دراسة المنطق المعاصر، بدل الاكتفاء بالمنطق التقليدي، أو من حيث إدخاله في مقررات شعب أخرى.

---

(1) باحث من المغرب.

وطه عبد الرحمن، كونه ظاهرةً فكريةً، صنيعةَ النّكسة؛ التي لحقت العرب سنة (1967م) من هزيمتهم أمام الكيان الصهيوني، فقد كان فيلسوفنا قبلها شاعراً يكتوي بالحرف اكتواء العاشق بالمعشوق، فأيقظت فيه النكبةُ الهمَّ النهضوي، واشتغل من حينها بالفلسفة والفكر القوميين والعالميين، غايته الإسهام بالكلمة في النّهوض بالواقع العربي، والجدّ في تشخيص أدواء الأمة، وتقديم بلسم للخروج من الأزمة التي تأسر العقل العربي.

من هنا، فقد طال إنتاجه الفلسفيّ جلَّ المجالات الحيويّة في الفكر الإسلامي، رافعاً لواء ضرورة القطع مع كلّ مظاهر التّقليد، ومعانقة آفاق الإبداع الرّحبة، وهي نبرة طاغية طغياناً قوياً، ومدوية دويّاً شديداً، في كلّ مؤلفاته، سواء تلك التي اتخذت طابع الهدم والنّقد، أم تلك التي اتخذت طابع البناء والتّأسيس.

إن إنتاجَ طه عبد الرحمن غزيرٌ كمّاً، متنوعٌ وزاخرٌ كيفاً، نَسَقِيٌّ في معماره، دقيق وصارم في منهاجه، فمن تشييد هرمية العقل الإسلامي، وبيان حدوده، وآفاته، وكمالاته، إلى النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، وتقديم لبنة في مشروع التأسيس الإسلامي للحداثة، إلى الطموح لتأصيل علم جديد يهتمّ بالنظر بالفلسفة، فضلاً عن مشروعه في نقد ملامح التّقليد في الفكر العربي بتجلّياته المختلفة، سواء في تنزيل مناهج غريبة على تراثه، أم زهده عموماً في حقّه في الاختلاف الفلسفي؛ التي يعزوها، عادةً، إلى هزيمته النّفسية، والانبهار بالآخر.

وهكذا، يمكن القول إنّ طه عبد الرحمن يشكّل حلقة مهمة في الفكر العربي، ولا مناص لأيّ مشروع نقديّ يروم مراجعة الفكر الإسلامي؛ من التوقف عند محطته ملياً، نظراً إلى الطفرات التي عمل على إحداثها في الفكر العربي، والتي كانت نتيجة لاحتكامه إلى الذات الواعية الحرة بدل الاختيارات الإيديولوجية المستهلكة في الساحة العربية.

2- مؤلفات طه عبد الرحمن:

تتّسم كتابات طه عبد الرحمن بالتّناسق، والتّناغم، فهي أشبه بسلسلة من حلقات يكمل كلّ منها الأخرى، ويأخذ بعضها برقاب بعض، وقد كان كتابه **(العمل الدّيني وتجديد العقل)** بمثابة العمل التمهيدي الأوّل؛ الذي وضع فيه أهمّ مفاهيمه الفلسفية؛ التي وظّفها في لاحق كتاباته، كما ضمّنه غايته من مشروعه الفكري؛ الغاية التي يختزلها في ترشيد اليقظة الدينية، وتمكينها من الوسائل العلميّة، والعُدد المنهجيّة والفلسفيّة الكفيلة بجعل هذه اليقظة متيقّظة، قائمةً على أسس فكرية متينة[1].

وقد ظلّ تقسيمه المعهود للعقل إلى (مجرّد)، و(مسدّد)، و(مؤيّد)، حاضراً في مؤلفاته اللاحقة، وعلى ضوئه قارب إشكالية الحداثة الغربيّة، حيث لاحظ في كتابه **(سؤال الأخلاق- مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة)** أنّ الأزمات؛ التي سقط فيها العقل الغربي، هي مآل عدم اعتبار المنظومة الأخلاقية تحت ذريعة (الموضوعية).

من هنا كان العقل الغربي؛ الذي لا يعير قيمة للأخلاق (عقلاً مجرداً)، سواء في صيغته الأرسطية أم الديكارتية. يقول: «لمّا ثبت أنّ العقلانية الغربية، بشقيها الأرسطي والديكارتي، إما أنها تخلّ بمعايير العقلانية السليمة، وإما أنها تسيء استعمالها، جاز لنا أن نعدّها مرتّبة مرتبة دنيا في العقلانية نسميها باسم: مرتبة التجريد»[2].

أمّا في **(تجديد المنهج في تقويم التراث)**، فينتقد امتدادات العقل المجرّد في الفكر الإسلامي، فيقلب التصنيف؛ الذي قدمه محمد عابد الجابري للأنظمة المعرفية داخل الثقافة العربيّة، فالعقل البرهاني؛ الذي يشيد به

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006م، ط4، ص9.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق - مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006م، ط3، ص68.

صاحب مشروع نقد العقل العربي، يعدّه طه عبد الرحمن أرذل العقول، وأحطّها درجة؛ لذلك عُرف طه عبد الرحمن، سواء في هذا الكتاب أم في غيره، بتوجيه نقدٍ شديد لأبي الوليد ابن رشد، الممثل الأمثل لهذا العقل في الفكر الإسلامي، أمّا العقل العرفاني؛ الذي يزري به عابد الجابري، فيبالغ طه عبد الرحمن في إطرائه، ويعدّه العقل الذي استوعب خصائص المجال التداولي الإسلامي.

وقد قدّم طه عبد الرحمن قراءةً جديدة للتراث في كتابه (**تجديد المنهج في تقويم التراث**)، قوامها الرّؤية التّكامليّة بديلاً للقراءة التّجزيئيّة، وما يميّز قراءة طه أنّها تنظر إلى الأسس المعرفيّة؛ التي قام عليها الفكر الإسلامي، بينما سادت في الفكر العربي المقاربة الناظرة في المضامين، كما أنّها تتوسّل آليات منهجيّة تأصيليّة، بينما -حسب طه عبد الرحمن- الآليات التي طبّقها المفكّرون العرب في تقييم التراث مستهلكة، ومستوردة من الفكر الغربيّ.

ومن مؤلفات طه عبد الرحمن كتابه (**روح الحداثة - مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة**)، ولعلّ الفكرة المحورية للكتاب أنّ الحداثة، روحاً ومعنى، تقوم على كليّات تختلف تطبيقاتها من أمة إلى أخرى، ومن خلال استقرائه الحداثة وجد أنّها تُؤسَّس على ثلاثة مبادئ: الرّشد، والنّقد، والشّمول، وقد عمل على بيان الثّغرات؛ التي ميّزت التّطبيق الغربي لهذه الأسس، ثمّ قدّم البديل الإسلامي لتجاوز هذه الآفات.

أمّا مشروعه الفلسفي الموسوم (**فقه الفلسفة**)، فيقع في أربعة أجزاء، صدر منها جزآن إلى الآن، والعناوين الفرعية لهذه الأجزاء الأربعة هي (**التّرجمة والفلسفة**)، و(**العبارة الفلسفيّة**)، و(**المضمون الفلسفيّ**)، و(**السّيرة الفلسفيّة**)، والغاية من المشروع رسم معالم الإبداع الفلسفيّ للخروج من نفق التبعية، يقول طه: «فأردنا أن ندلّهم [أي: المشتغلون بالفلسفة] على معالم

الطريق؛ الذي ظهر لنا أنّه يوصلهم إلى مطلوبهم [في الإبداع] من غير تبذير للجهد، ولا تبديد للزمن»[1].

وقد لا نعدو الحق لو قلنا: إنّ هذا الهاجس -أي: الإبداع الفلسفي- حاضر في جلّ مؤلفات طه عبد الرحمن، ففي كتابه (**الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي**) ينتقد مقولة (كونيّة الفلسفة)، في سياق التخطيط لتشييد فلسفة عربيّة قوميّة تحمل طابع الذات، مبيناً التناقضات التي يقع فيها مُعَوْلمُو الفلسفة؛ أي: الغربيون، عندما يقف على دعوى استئثار الألمان بالإبداع الفلسفيّ؛ بل وتلبّسها بمكوّنات الدّين اليهودي، أو ما يسميه (تهويد الفلسفة)، ويرصد الفيلسوف الألماني (كانط) نموذجاً لدعواه.

ومن مؤلفاته التعليمية؛ التي لا تخلو من بصمة طهائية، وحسٍّ اجتهادي، كتابه الموسوم (**اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**)، وقد حكى في مقدّمته الصّعوبات؛ التي واجهته من أجل تحديث علم المنطق، سواء من المكتفين بالمنطق التّقليدي، أم من الطّلبة (المسيّسين) و(المتمركسين) -كما يسميهم طه عبد الرحمن- الذين طالبوا بتدريس المنطق الجدلي مكان المنطق الرمزي. أمّا عن مضمونه؛ فيقول طه عبد الرحمن: «جمعتُ، في هذا الكتاب، أبحاثاً منطقية لسانية تدخل في باب التأليف الاجتهادي»[2].

وقد صدر مؤخراً لطه عبد الرحمن كتاب (**روح الدين - من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**)، ومن خلاله حاول إعادة التفكير في إشكالية السياسة، من خلال مسلمات دينية، أو بالأحرى صوفية تزكوية، وفيه يزعم أنّ (الدين) و(السياسة) وجهان لتدبير الحياة الدنيوية، فلا مجال للحديث عن (الوصل)، أو (الفصل).

---

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة - الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1995م، ط1، ص507.

(2) طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م، ص18.

3- مظاهر التجديد في فكر طه:

أشرنا، سابقاً، إلى رحابة الفكر الطهائي وسعته، ففقيه الفلسفة قارب جلّ الإشكالات التي شغلت الفكر العربي، وتناول أسئلته النهضوية، وهي مقاربات إبداعية، أعني أنّها بالفعل مقاربات جديدة في منهجها ومضمونها، غير مسبوقة، وسنحاول أن نبرز أهم مظاهر التجديد في فكر طه عبد الرحمن في القضايا الآتية: التراث، الحداثة، العقل.

والأسئلة التي يمكن صياغتها مدخلاً لإبراز مظاهر التجديد هي كالآتي: كيف نقرأ التراث؟ كيف نبني حداثتنا؟ كيف ينبغي أن يكون العقل العربي؟

3-1- كيف نقرأ التراث؟

لا نزاع حول أنّ سؤال التراث يحتلّ مكانة بؤرية مركزية في الفكر العربي، فكلّ الأسئلة تقود إلى التراث، وهذا راجع بالأساس إلى غلبة الرؤية التراثية لدى قطاع واسع من المفكرين، فالتراثي لا يفتأ يعود إلى التراث من أجل إيجاد حلول لأسئلة الحاضر. أما الداعي إلى القطع مع التراث، فهو، كذلك، مضطرّ إلى تبرير هذه القطيعة، وهنا يكون مطالباً بتقديم مستنداته الفكرية للقطيعة، وإلا كان موقفه تشهياً، أو عبارة عن حكم قيمة، وفي الحالتين معاً يحضر التراث، وينتصب أمامنا.

يمكننا أن نقول: إنّ طه عبد الرحمن انخرط في (ملحمة التراث) متأخراً، وقد وجد أمامه ركاماً من الأبحاث، وقد عبّر طه عبد الرحمن عن استغرابه للأحكام المتسرّعة؛ التي أصدرها المفكرون العرب في حقّ التراث، ومن خلال استقرائه مجملَ هذه الأبحاث، وجدها تصدر عن رؤية واحدة تتمثّل في تجزيء التراث، والمفاضلة بين أجزائه، ومردّ ذلك -حسب طه عبد الرحمن- إلى إنزال آليات عقلانية وتسييسية عليه، فالعقلاني ينتقي الجوانب العقلانية في التراث، والتسييسي يفضّل المواقف الثورية التثويرية. يقول طه عبد الرحمن: «تسليط آليات العقلانية النظرية المجرّدة على التراث (...) كان لا بدّ من أن

يفضي إلى قطع الصلات بين أقسام هذا التراث، وذلك بانتقاء بعضها، وإسقاط بعضها الآخر»[1]، ومن ثَمَّ، فإن هذا الأثر التفاضلي ينجم عن إسقاط الآليات التسييسية على التراث.

وقد عثر طه عبد الرحمن على النموذج الأمثل للمفاضلة بين جوانب التراث، وتكريس الرؤية التجزيئية في مشروع محمد عابد الجابري، من خلال أعماله (**نحن والتراث**)، و(**تكوين العقل العربي**)، و(**بنية العقل العربي**)، ويلاحظ أن طه عبد الرحمن أعرض عن الجزء الثالث من نقد العقل العربي الموسوم (**العقل السياسي العربي**)، في كتابه (**روح الدين**) المخصّص لمقاربة الفعل السياسي.

من هنا، سيوجّه طه عبد الرحمن نقداً للمشروع التقويمي الجابريّ، وقد اتسم هذا النقد بحدّة العبارة، والشدّة على المخالف، إلى حدّ الازدراء، أحياناً، من القيمة المعرفية لكتابات الجابري، وقد ابتدأ نقده بالوقوف عند مفارقة طبعت القراءة الجابرية للتراث، وتكمن في الهوّة الموجودة بين دعوته، حين بسط الكلام عن منهجه في (**نحن والتراث**)، إلى ضرورة تجاوز القراءات التجزيئية؛ التي تفصل بين أجزاء التراث، واستبدالها بالقراءة الكلية الشاملة، والوقوع في القراءة التجزيئية ذاتها، الوجه الآخر يتمثّل في مفارقةٍ تتجلى في دعوته إلى قراءة الآليات؛ التي أنتجت لنا هذا العقل، والتصدّي في المشروع لتقييم المضامين والمحتويات التراثية، يقول طه عبد الرحمن، في هذا الصدد: «باختصار، إن الجابري -وإن دعا في مواضع من كتبه إلى التمسك بما يشبه المبدأين، وهما لا تقويم صحيحاً إلا بالنظرة الشمولية، ولا تقويم أصيلاً إلا بالبحث في الآليات- ما لبث أن وقع في التناقض عند العمل بهما، فانتقل من النظرة الشمولية إلى النظرة التجزيئية، ومن البحث في الآليات التراثية، إلى البحث في الخطاب التراثي بصدد هذه الآليات»[2].

---

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث. ص27.

(2) المصدر السابق نفسه، ص34.

الوجه الآخر للمفارقة أنّ الجابري صرّح في كتابه (**تكوين العقل العربي**) بأنه يستند، في فحصه للعقل العربي، على أرقى النظريات العلمية التي تقارب موضوع العقل، بينما ما اعتمد عليه كان متجاوزاً ومتقادماً في الساحة العلمية، والوجه الآخر لهذا الخطأ أنّ الجابري أساء فهم عبارةٍ لفقيه العلم (غونزيت) عليها سيبني قوله باختلاف العقول باختلاف الميادين المعرفية؛ التي يتفاعل معها العقل، ويحتكّ بها، يقول طه عبد الرحمن: «إنّ التصور العلمي الأرقى للعقل؛ الذي يدعي الجابري تحصيله، والتوسل به في بناء نظرية للعقل العربي، مدخول من جانبين اثنين:

أ- تقادم دراسات فقه العلم، أو الإبستمولوجيا التي استند إليها.

ب- فساد فهمه لعبارة (غونزيت)؛ إذ حملها على نقيض ما تدلّ عليه»[1].

فما هو البديل الذي يقدمه طه عبد الرحمن في قراءة التراث؟

في سبيل إثبات التكامل بين قطاعات التراث، يبدع طه عبد الرحمن مفهوم (**المجال التداولي**)، ويزعم أنّ التراث كان انعكاساً، أو انبثاقاً عن عناصر هذا المجال.

لقد نحت طه عبد الرحمن هذا المفهوم استناداً على دلالاته اللغوية، فكلمة التداول من (داول)، وتفيد معنى (تناقله الناس، وأداروه فيما بينهم)، والنقل والدوران يستعملان في اللغة، كما يستعملان في المجال التجريبي المحسوس، فالنقل والدوران في اللغة يحيلان على معنى التواصل، بينما يؤديان معنى التفاعل في استخدامهما التجريبي.

وأما المجال فمن (جال)، وتفيد معنى الدوران، كذلك، وبهذا يكون المجال هو (موضع الدوران)، وإذا انتقلنا من الدلالة اللغوية إلى الدلالة الاصطلاحية، نجد طه يعرّف المجال التداولي بأنّه: «محل التواصل

---

(1) المصدر السابق نفسه، ص44.

والتفاعل بين صانعي التراث»[1]، وقد يكون من المهم التنبيه هنا إلى أنّ طه عبد الرحمن، في نحته مفهومَ المجال التداولي، ارتكز على إحدى القواعد المشكلة لهذا المجال، وهي القاعدة اللغوية؛ إذ استعاد دلالاتها اللغوية، ثم ربطها بتلك الدلالات الاصطلاحية. إنّ المجال التداولي، باختصار، يشتمل على «اللغة المستعملة، والثوابت العقدية، وجانب من الممارسة المعرفية»[2].

وقد عمل طه عبد الرحمن على إبراز التكامل بين العلوم في الثقافة العربية الإسلامية، وقد قسّم هذا التداخل إلى قسمين: التداخل المعرفي الداخلي، ورأى أنّ هذا التداخل لا يبرز في مبحث، كما يبرز في نظرية المقاصد للإمام الشاطبي؛ إذ إن هذه النظرية مزيج بين علم الأخلاق وعلم أصول الفقه[3]. أمّا التداخل المعرفي الخارجي، فتجسد في إلهيات ابن رشد، فهي رؤية تتحدّد من خلال علم الكلام الإسلامي والإلهيات[4].

ولا يَخفى على المُلمّ بخيوط مشروع الجابري أنّ رؤية طه للتراث ردّ فعل معاكس في الاتجاه لاختيارات الجابري، فحديثه عن عرفانية المقاصد الشاطبية إنّما هي اعتراض جليّ على عَدِّ الجابري المقاصدَ الشاطبية نابعةً عن تصوّر برهانيّ للشريعة، كما أنّ إثباته تداخلَ علم الكلام مع الإلهيات غايته نسف رؤية كلٍّ من ابن رشد والجابري معاً عن تعالي الرؤية الأرسطية للإلهيات، وتفوقها على المنحى الجدلي.

3-2- كيف ننخرط في الحداثة؟

بالنسبة إلى طه عبد الرحمن، الإبداع ماهيّة الحداثة، فمقلّد المتقدمين، أو المتأخرين، لا حظّ له من الحداثة، من هنا سيركّز طه عبد الرحمن نقده

(1) المصدر السابق نفسه، ص244.
(2) طه عبد الرحمن، سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعمل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2012م، ط1، ص39.
(3) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص89-109.
(4) المصدر السابق نفسه، ص125-233.

على الأنموذج الغربي للحداثة الغربية تمهيداً لمدخله التأسيسي للحداثة الإسلامية.

وإذا كانت الحداثة اقترنت بالعقلانية، فإنّ طه عبد الرحمن اعتنى بنقد التصور الغربي للعقلانية، وقد بنى نقده للعقل الغربي على منهج ابتكره، مفاده أنّ أيّ عقلانية لا بد من أن تستوفي ثلاثة معايير؛ (**معيار الفاعلية**) و(**معيار التقويم**) و(**معيار التكامل**)، وهكذا قرأ التعاريف؛ التي قدّمها كبار الفلاسفة الأوربيين للعقل على ضوء هذه المعايير، واستخلص أنّ العقل الغربي يخلّ إخلالاً عظيماً بهذه المعايير.

والمقصود بمعيار الفاعلية جملة الوسائل؛ التي يتخذها الإنسان لتحقيق مقاصده، وهي على العموم تتسم بالتنوع، والتعدد، والمرونة، والتغير بتغير المواقف، والظروف المكانية والزمانية. يقول طه عبد الرحمن عن مقتضى هذا المعيار: «إنّ الإنسان يحقق ذاته بوساطة أفعال مجالها متسع، ومتنوع، ويتجلى تحقق الإنسان بوساطة الأفعال فيما يتخذه من مختلف المواقف التي تتحدّد بمجموعها هوية سلوكه»[1].

أما معيار التقويم؛ فيقصد به تلك المقاصد ذات الطابع القيمي التي يهفو الإنسان لتحقيقها، وهي على عكس الوسائل تتسم بالثبات والشمول، وبعبارة طه عبد الرحمن مقتضى هذا المعيار أنّ الإنسان «لا يركن إلى ما هو كائن، وما هو واقع، بل يسعى، دوماً، إلى أن يكون موجهاً بقيم معينة تملي عليه ما يجب أن يكون، وما يجب أن يقع، ومشدوداً إلى معانٍ تعلو بهمّته إلى الخروج عن حالة الحاضر، وابتغاء أحوال أخرى غيرها».

أما معيار التكامل؛ فمقتضاه أنّ الإنسان وحدة متكاملة، وأيّ نموذج عقلاني لا بد من أن يراعي هذه السمة، فالإنسان لا يقبل التجزئة والتقسيم إلى أشلاء وشذرات، «إنّه ليس مجموعة من الأجزاء؛ التي تقبل إيقاع الانفصال

(1) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص61.

بينها، وإيقاف تأثير بعضها في بعض، إنما هو عبارة عن ذات واحدة تجتمع فيها مظاهر القوة مع مظاهر الضعف، وصفات العرفان مع صفات الوجدان، ومستويات النظر مع مستويات العمل، وقيم الجسم مع قيم الروح»[1].

أما روح الحداثة -كما يتصورها طه عبد الرحمن- فإنها تقوم على ثلاثة مبادئ:

أ- مبدأ النقد: وهو الذي بمقتضاه يخرج الإنسان من سذاجة الاعتقاد إلى قوّة الانتقاد، ويقوم على ركنين اثنين:

التعقيل: أي: إخضاع ظواهر العالم، ومؤسسات المجتمع، وسلوكات الإنسان، وموروثات التاريخ، كلّها، لمبادئ العقلانية.

التفصيل: وهي نزعة تميل إلى المباينة بين الأشياء؛ أي: نقلها من مرتبة التجانس إلى مرتبة التغاير.

ب- مبدأ الرشد: وهو الخروج من حالة التبعية للغير بمختلف أشكالها، إلى التحرر من هذه السلطة، ويقوم على ركيزتين:

الاستقلال، وهو الحفاظ على حرية المبادرة الفكرية، والتحرر من أي سلطة خارجية، بمعنى آخر: تخطّي كلّ أنواع التبعية.

الإبداع: وهو الابتكار على نحو غير مسبوق، وعدم الاكتفاء باجترار ما أنتجه الآخرون، بالانطلاق من الذات، أو إعادة صياغة ما عند الآخر ليتّسق مع الذات.

ج- مبدأ الشمول: وهو الذي يُخرج صاحبه من الخصوصية والمحلية إلى آفاق العالمية والشمول، ومبناه على ركنين اثنين:

التوسع: فالحداثة لا تطال جانباً واحداً من جوانب الحياة؛ بل تعم كلّ القطاعات من فكر، وعلم، ودين، وأخلاق، وسياسة، وفنّ، وأدب، وقانون... إلخ.

(1) المصدر السابق نفسه، ص62.

التعميم: وهو طموح الحداثة لتعميم منتجاتها، لا أن تظلّ حبيسة البيئة التي أفرزتها[1].

لكنّ طه عبد الرحمن -وإن كان استقراؤه لهذه المبادئ من الفكر الغربي- يلحّ على ضرورة تجاوز آفات التطبيق الغربي، استناداً إلى فصله المنهجي بين روح الحداثة وواقعها، مستحضراً فرضية لم يقدّم ما يكفي من الأدلة على صحّتها، يعبّر عنها بقوله: «أصالة روح الحداثة»[2]، ومغزاها أنّ هذه الحداثة منبثة في طيات كلّ فكر بشري، وليست وليدة مخاض عسير، وسيرورة تاريخية شهدت معارك طاحنة بين أنصار التقليد والتنوير.

3-3- مراتب العقل:

لا يقف طه عبد الرحمن كثيراً عند التعريفات النظرية للعقل، وفي الحالات النادرة؛ التي يلتفت إليها، لا نجده يقاربها مقاربة نظرية، بقدر ما يفكّكها على ضوء الفعالية العملية التي تصدر منه؛ إذ لا جدوى من بناء أنساق فكرية نظرية للعقل، إنّما الأهم هو التحقق من قدرتها على الإسهام في بلورة كينونة إنسانية عاملة مبدعة وخلاقة، وبهذا نكون أمام التعريف الطهائي للعقل إزاء تطبيق عمليّ لمقتضيات المجال التداولي، الذي يحتلّ فيه (العمل)، أو الوصل بين القول والفعل، بؤرة مركزية. يقول طه عبد الرحمن ناعياً الانسلاخ عن الخصوصية، والانجراف مع مجالات تداولية مغايرة في تعريف العقل: «لقد تعدّدت هذه المعاني [معاني العقل] في التراث المعرفي العربي تعدداً فاحشاً، وتباينت تبايناً شنيعاً كان الأصل فيها النقل الآلي لمعاني مقابلاته من اللغات الأجنبية، قديمها (اليونانية، واللاتينية، والسريانية، والفارسية، والعبرية)، وحديثها (الفرنسية، والإنجليزية،

---

(1) انظر تفصيل هذه المبادئ في:
طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006م، ط1، ص24-29.

(2) المصدر السابق نفسه، ص31.

والألمانية) »[1]. إنّ طه عبد الرحمن، عندما يعرّف مفهوم العقل، يستحضر محددين؛ الأول: ضرورة مراعاة ما به قوام هذا المجال التداولي، والثاني: الانطلاق من قاعدة لغوية أصيلة، بحيث تُربط الدلالة الاصطلاحية للعقل بالحمولة اللغوية للمفهوم.

أما معمار العقل، في فلسفة طه عبد الرحمن، فليس مرتبة واحدة، إنما هو مراتب متباينة متعدّدة، تختلف باختلاف المواقف؛ التي تتخذها تجاه العمل الشرعي، وهكذا، فنحن إزاء الفلسفة الطهائية أمام سلّم عقلي يضمّ ثلاث درجات؛ درجة العقل المجرد، والعقل المسدد، والعقل المؤيد.

لقد أشرنا، عند بسطنا الكلام حول نقد طه عبد الرحمن للعقل الغربي، إلى المعايير التي اتّكأ عليها، وهي معيار الفاعلية، أو النجاعة في الوسائل، ومعيار التقويم، أو النفع في المقاصد، ومعيار التكامل؛ أي: انسجام المعيارين السابقين. وطه عبد الرحمن، في مقاربته لمراتب العقل، سينظر إلى الإشكالية على ضوء هذه المعايير، مع استحضار محدّد آخر؛ ألا وهو موقفه من الشرع والعمل.

فأحطّ مراتب العقل هو ذلك الذي لا يوفي شيئاً من شروط هذه المعايير، ولا يقيم وزناً للعمل في الغالب، ويسمّيه طه عبد الرحمن (العقل المجرّد)، فهذا العقل يأبى الرجوع إلى أصله الذي خلق عليه، إنّه عقل مجرّد بمعنى «منقطع عن العمل الشرعي»[2].

إنّ طه عبد الرحمن يرى أنّ حدود العقل المجرّد وآفاته لا تنكشف في مجال معرفيّ انكشافه في مبحث الإلهيات، فإغفاله للعمل الشرعي، وتوسّله بالعقل النظري، قد جعله يقع في آفات عدّة حالت بينه وبين مقصده المتمثّل في التقرّب إلى الله تعالى.

---

(1) طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ص173.

(2) طه عبد الرحمن، سؤال العمل، ص93.

ذلك أنّ توسلهم باللغة أوقعهم فيما يسميه طه عبد الرحمن (الوصف الرمزي)؛ إنّ اللغة نسق من الرموز؛ فهي لا تؤدي وظيفة التبليغ على أحسن وجه في العالم المادي الملموس والمحسوس، بله القضايا الميتافيزيقية، وعلى رأسها الوجود الإلهي. إنّ «كلّ ما يمكن أن ينقله النظر، من خلال الرموز اللغوية، لا يتعدى أن يكون تصوّرات لأعيان خارجية ليس بينها وبين هذه الرموز أيّ تقابل يختصّ فيه كلّ رمز لغوي بالدلالة على عين خارجة واحدة»[1]، وهكذا، فعالم الوجود مستقل عن النسق اللغوي استقلالاً تاماً، ولما كانت المقاربة المجرّدة للإلهيات تتوسّل باللغة، فقد كانت بعيدة عن الوفاء بمطلب المعرفة الإلهية من خلال التحقّق العياني لا الذهني؛ الذي يبقى حبيس الرموز، والأنساق العبارية.

وعلى طرف نقيض هذا العقل المجرد، نجد أنّ العقلانية غير المجرّدة تنقسم إلى قسمين: «العقلانية غير المجردة القادرة على إدراك المعاني الثابتة والشاملة»، و«العقلانية غير المجرّدة القادرة على إدراك الوجوه المتغيرة والخاصة»[2]، فالأولى هي التي يسميها طه عبد الرحمن (العقل المسدد)، فهو عقل مشتغل لا ينفصل عن العمل الشرعي، ويبدو أن طه عبد الرحمن يطلق هذا العقل على الديّانيين من سلفيين وفقهاء، يتبيّن لنا هذا بوضوح عندما ينتقد آفات هذا العقل من خلال الوقوف على آفتي التفقيه، والتسلّف.

يقول طه عبد الرحمن، في تعريف العقل المسدّد، إنّه «عبارة عن الفعل الذي يبتغي به صاحبه جلب منفعة، أو دفع مضرّة، متوسّلاً، في ذلك، بإقامة الأعمال التي فرضها الشرع»[3].

أمّا العقل المؤيد، فهو العقل الذي استطاع، من خلال تغلغله في العمل الشرعي، وأخذه بأخلاق الفطرة، التي خلق الله الناس عليها، أن يتجاوز

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص26.
(2) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص70.
(3) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص58.

آفات وحدود العقلين المجرد والمسدد، فهو يراعي شرط النجوع في الوسائل التي يوظفها، والنفع في المقاصد التي يبتغيها، وهذا العقل هو نفسه العقل الصوفي، الذي لا يقف عند ظواهر الأشياء في الماديات المحسوسة، كما أنه يقصد تحقيق الشهود والمعاينة في الغيبيات، وسبيله إلى ذلك العمل الشرعي الذي يجلب التأييد الإلهي.

إجمالاً، فكر طه عبد الرحمن فكر أخلاقي بالأساس، وحول فكرة الأخلاق تحوم كلّ اجتهاداته، فالمجال التداولي العربي الإسلامي يجمع بين خاصّيتي القول والعمل، فلا قيمة لقول ليس وراءه عمل يزرع في النفس خلقاً. كما أنه، في تقويمه للتراث، رفع من شأن الأخلاقيين، وهم الصوفية، وعَدَّ واحدةً من أهمّ النظريات الاجتهادية، وهي (المقاصد)، مزيجاً من النظريات الأصولية وعلم الأخلاق. ونقده للحداثة الغربية يستند إلى مقدمات أخلاقية.

كما يدعو إلى استحضار المجال التداولي في التفلسف؛ من أجل حفظ المبادرة الفلسفية، وهذا على مستوى الأصول؛ التي تقوم عليها كلّ فكرة، إذ لا بد من أن ترتكز على حقيقة من الحقائق اللغوية، أو العقدية، أو المعرفية، وهذا ما يسميه «الانطلاق من الحقائق المأصولة المأخوذة من المجال التداولي»، إذ من شأن هذه المبادرة الفلسفية الطامحة للاستقلال أن تخلصنا من عقدة النقص، أو الشعور بالدونية إزاء عطاءات فلسفية أخرى؛ بل من شأنها أن تدفع الإبداع الفلسفي إلى أقصاه، فيطال النظر المبدع في الفلسفات الأخرى، بحيث يدخل تعديلات، وتحويرات على الفلسفات المنقولة؛ بما يوفي بمقتضيات المجال التداولي، وهذا ما يسميه طه عبد الرحمن: «الاقتدار على إدخال تحويلات على المنقول؛ بما يوفي بمقتضيات المجال»، ثم إنّ النظر المبدع في الفلسفات الأخرى قد يعين على اقتناص الحقائق؛ التي هي ثمرة التفاعل بين المأصول والمنقول، فنكون بذلك سباقين لجني ثمار هذا التلاقح الفكري.

4- قراءات نقدية في فكر طه:

على الرغم من جِدّة فكر طه عبد الرحمن وأهميته، فإنّه لم يحظَ بما يستحقه من مكانة في المشهد الثقافي العربي، وقد عزا طه عبد الرحمن ذلك إلى أسباب إيديولوجية، وسياسية، وإعلامية متنوعة[1]، وما يُقال عن رواج فكره يُقال عن الانتقادات التي وجِّهت إليه، فهي، على قلّتها، تنزع إلى التلميح مكان التصريح، أو أنّها تنتزع فكرة ما جزئية بدل التناول الشمولي. يقول أحد الباحثين، مشيراً إلى هذه الحيثية: «جلّ الانتقادات عبارة عن ردود أفعال إيديولوجية ضدّ مقولة مستثمرة، أو ضد مفهوم معين»[2].

ينتقد عبد الله العروي، دون تصريح، طهَ عبد الرحمن المعروف باستهلاله كتاباته بقوله: «اعلم أن..»، وذلك لانحلال قاعدة عبارة «اعلم أن..» المادية، والفكرية، والاجتماعية، ولأنّه -كما يقول عبد الله العروي- «لم يعد هناك بداهة جاهزة، ضرورية منطقية، يركن إليها الجميع تلقائياً، وتتماسك بها الأفكار»، كما يرى أنّ علم المنطق؛ الذي يوظفه طه عبد الرحمن في كتاباته، لا يجدي، لأنّ أحكامه غير واقعية، بل تمويهية، ويضرب عبد الله العروي مثالاً يقول فيه: «إذا قلنا إنّ المجتمعات الإسلامية متأخرة، يستطيع أيّ طالب مبتدئ أن يعترض قائلاً: بماذا عرفت ذلك؟ أبعلمٍ ضروري أم بملاحظة واستنتاج؟ إذا كان بعلم ضروري وجب أن يشاركك فيه كلّ ناظر في المسألة، وهذا غير حاصل، وإن كان باستنتاج فهو مجرّد رأي يتساوى مع رأي خصمك، ولا حجة فيه»[3].

والخلاصة؛ التي يتوصل إليها العروي، أنّ هذا العلم يعرقل التوجّه إلى الواقع، فالمنطقي والمناظر يتوجّه إلى المتكلم فحسب محاولاً إسكاته.

---

(1) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011م، ط1.

(2) يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي - قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012م، ط1، ص179.

(3) عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997م، ط2، ص106.

وبالفعل، فإنّ طه عبد الرحمن يوظف هذا الأسلوب في المناظرة، ويمكن أن نتلمس وجهاً آخر له، يتجلى في استغراقه في توظيف منطق الإمكان، وذلك عندما لا تسعفه الحجّة للردّ على الخصوم، وهو في نقده للحداثة الغربية انطلق من المنطق ذاته، أقصد إمكان إبداع نمط حداثي آخر، لكن تبقى الدعوى صورية من غير الانخراط في تقديم خطط واقعية ملموسة لولوج عهد الحداثة.

مفكر مغربي آخر، وهو عبد الإله بلقزيز، أخذ على طه عبد الرحمن عزوفه عن المقاربة الإيديولوجية السياسية للتراث، ومعلوم -كما أشرنا سابقاً- أنّ طه عبد الرحمن يهتمّ بالآليات المنطقية والمعرفية؛ التي أسهمت في إنتاج المعرفة التراثية، من غير إعارة الاهتمام للعوامل الخارجية، فعبد الإله بلقزيز يرى أنّه لا توجد معرفة من أجل معرفة، لكن آفة هذه المقاربة الاستنباطية -كما يسميها- أنها تعيد إنتاج التراث في صيغ أخرى. يقول: «من يأخذ بها [المقاربة الاستنباطية] من الدارسين لا يفعل أكثر من استنباط المعطى التراثي الذي يشتغل عليه، وإعادة إنتاجه بوصفه معطى معاصراً، أو قابلاً للمعاصرة»[1].

أمّا المفكر اللبناني علي حرب، فقد وجه نقداً للترجمة الطهائية للكوجيتو الديكارتي؛ التي صاغها على الشكل الآتي «انظر تجد»، فقد رأى أنّ طه عبد الرحمن حوّل الكوجيتو من عبارة فلسفية إلى مثل سائر في صيغة أمرية، وذلك بدعوى ما سماه ترجمة تأصيلية تتوافق مع مقتضيات المجال التداولي، ويعارض علي حرب التصوّر الطهائي لمحدّدات المجال التداولي، فإذا كان المحدد اللغوي هو أحد محددات هذا المجال؛ التي ينبغي مراعاتها، فإن علي حرب -على النقيض من ذلك- يرى أنّ الإبداع «خرق المجال الرمزي للغة العربية، من أجل تحريك الفكر الراكد، وتخصيب العقل المتوقف عن الإنتاج»[2].

(1) عبد الإله بلقزيز، أسئلة الفكر العربي المعاصر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001، ص114.

(2) علي حرب، طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي - فقه الفلسفة لمحو الفلسفة. ص15، نقلاً عن يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي، ص184.

أما الباحث المغربي إدريس هاني؛ فقد حاول إسقاط القيمة الإبداعية للإنتاج الفلسفي لطه عبد الرحمن، من خلال عزو آرائه إلى مفكرين آخرين سبقوه إليها، وهكذا اكتفى طه عبد الرحمن بإعادة صياغة مشاريع مفكرين آخرين! نقرأ له يقول عن مفهوم (التقريب): «خذ، على سبيل المثال، البؤرة الأساسية لهذا المشروع، وهو التقريب التداولي، فهو الأخ التوءم، مع الفارق في التعريف والتأنيث، لمفهوم إسلامية المعرفة، أو مفهوم التبييء، كما تحدث عنه الجابري، أو مفهوم الخصوصية، أو الأصالة؛ التي قام عليها علم الاستغراب عند الدكتور حسن حنفي. فما يبدو جديداً، هو إعادة خلع أسماء جديدة على مسميات، وتبديل اصطلاح بآخر»[1].

كما لاحظ إدريس هاني أنّ طه عبد الرحمن، في حديثه عن المجال التداولي، قد حدّد مكوناته قياساً إلى الأنظمة المعرفية في الثقافة العربية، كما تناولها الجابري، فاللغة يقابلها النظام المعرفي البياني، والعقيدة يقابلها النظام المعرفي العرفاني، أما المعرفة، فجاءت مقابل البرهان في بنية العقل العربي، يقول: «أرى أنّ د. طه قاسَ على ثلاثيّة البيان، والبرهان، والعرفان، محددات للعقل العربي، فجعل المجال التداولي خاضعاً لثلاثية اللغة، والعقيدة، والمعرفة»[2].

ولم يفت إدريس هاني أن يسخر من مفهوم التقريب التداولي؛ الذي استوحاه طه عبد الرحمن من مشروع ابن حزم، في تقريب علم المنطق، حيث قال متهكماً: «الطريقة الحزمية؛ التي تمثلها الأستاذ طه عبد الرحمن، وبالغ فيها في إيديولوجيا التقريب التداولي، تكون أشبه بأن يشتري رجل عربي سيارة، ثم، بسبب وضرورة المجال التداولي، يفرض إعادة صياغتها بدفع سقفها الأعلى كالسنام، ويضع لها لجاماً، ويجعل منها جملاً رغماً عن أنفها»[3].

---

(1) إدريس هاني، حوار: نحن والتراث، منتدى الحوار، العددان 1-2 [د.ت]، ص10- 11.

(2) إدريس هاني، نفسه ص11.

(3) إدريس هاني، النقد الأخلاقي للحداثة، الكلمة، السنة 8، العدد 33، 2001م.

5- عرض لأهمّ الكتب التي أُنجزت عن طه:

انتعشت، في السنوات الأخيرة، الكتابات التي تناولت فكر طه عبد الرحمن، ونعرض هنا لبعض هذه الكتابات:

5-1- **فيلسوف في المواجهة- قراءة في فكر طه عبد الرحمن**[1]: ورأى صاحبها الباحث عباس أرحيلة، أنّ طه عبد الرحمن جاء ليقدّم أول وثيقة إثبات لوجود فلسفة إسلامية، وقد ركّز صاحب الكتاب على مظاهر الإبداع في الفكر الفلسفي الطهائي، ومواجهته للتقليد، وإن كانت أغلب عبارات كتابه خطابية تمجّد طه إلى حدّ الإطراء، وتسفه خصومه إلى حدّ القدح.

5-2- **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**[2]: تناول الباحث عبد السلام بوزبرة، في الفصل الأول من الكتاب، السيرورة التاريخية التي ظهرت فيها ظاهرة الحداثة الغربية، وفي الفصل الثاني أهمّ الانتقادات؛ التي وجهها طه عبد الرحمن للحداثة الغربية، أمّا الفصل الثالث فسلط الأضواء على التأسيس الإسلامي للحداثة في الفلسفة الطهائية.

5-3- **مشروع الإبداع الفلسفي العربي - قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن**[3]: وقد قسم الباحث يوسف بن عدي كتابه إلى قسمين، خصص القسم الأول للبصمة الطهائية في اشتغالها بالظاهرة التراثية، سواء نقداً وهدماً، أم بناءً وتأسيساً، وخصّص القسم الثاني لمشروع طه الإبداعي (فقه الفلسفة)، وضمنه بعض اعتراضات الباحثين، واتّسم الكتاب بعرض موجز لفلسفة طه.

---

(1) عباس أرحيلة، فيلسوف في المواجهة - قراءة في فكر طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2013م، ط1.

(2) عبد السلام بوزبرة، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة، جداول، بيروت، 2011م، ط1.

(3) يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي - قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012م، ط1.

5-4- طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري- صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية[1]: وقد عرض فيه الباحث عبد النبي الحري للصدام الطهائي-الجابري حول فلسفة ابن رشد، فبينما يرى الجابري فيها المفتاح الذي نلج به فضاء الإبداع الفلسفي، يعتقد طه عبد الرحمن أنّ فلسفة ابن رشد ورّثت التبعية والتقليد، ويدور الكتاب حول تفاصيل هذا الصراع الفكري.

5-5- جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن[2]: ركّز الباحث محمد همام على الجدل الفلسفي الدائر بين الجابري وطه عبد الرحمن على المستوى اللغوي، وقد برّر هذا الاختيار بإيمانه باختزال اللغة لذلك الترابط الديني، والفلسفي، والنفسي، وارتباطها برؤية الفيلسوف الإدراكية للكون. وقد قسم الكتاب إلى مبحثين، بسط في المبحث الأول رؤية الجابري للغة العربية، في نظريته حول الأعرابي، وفي المبحث الثاني، مظاهر التجديد اللغوي في فلسفة طه عبد الرحمن.

وقد خصّص بعض الباحثين فصولاً تناولوا فيها فكر طه عبد الرحمن، نذكر على سبيل المثال:

- **أعلام الفكر العربي - مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة** للدكتور السيد ولد أباه[3].
- **مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر** للدكتور محمد الشيخ[4].

❋ ❋ ❋

---

(1) عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري - صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014م، ط1.

(2) محمد همام، جدل الفلسفة العربية بين محمد عابد الجابري وطه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2013م، ط1.

(3) السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي - مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2010م، ط1.

(4) محمد الشيخ، مسألة الحداثة في الفكر المغربي المعاصر، منشورات الزمن، الدار البيضاء، 2004م.

وائل حلّاق (و 1955م)
مجدّداً في التأريخ للفقه الإسلامي

رياض الميلادي[1]

1- السيرة الذاتية:

الأستاذ وائل بهجت حلّاق، مفكر عربيّ من مواليد مدينة حيفا في فلسطين سنة (1955م)، يعدّ، بلا منازع، أبرز مؤرّخ للفقه الإسلامي وأصوله في مجال الإسلاميات الأكاديميّة الغربيّة. حصل على درجة الدكتوراه من جامعة واشنطن سنة (1983م)، والماجستير من الجامعة نفسها في سنة (1979م). درّس وائل حلّاق في جامعات غربيّة وشرقيّة كثيرة، فقد كان أستاذ كرسي الدراسات الإسلاميّة في جامعات ماكجيل، ومونتريال، وتورنتو في كندا، ودرّس في جامعات عديدة، مثل: واشنطن، وسنغافورا، وإندونيسيا، وهو يعمل، منذ سنوات، أستاذاً للدراسات الإسلاميّة في جامعة كولومبيا المشهورة في الولايات المتحدة الأمريكيّة في قسم دراسات الشرق الأوسط، وجنوب آسيا، وإفريقية.

أشرف الأستاذ وائل حلّاق على عدد من الرسائل الجامعيّة في الجامعات الغربيّة، وتمثّل أطروحاته الكبرى محطّات مهمّة عاد إليها عدد من الباحثين الغربيين بالتوسّع والتحليل. وكتب الباحث، فضلاً عن ذلك، فصولاً ومداخل

---

(1) باحث جامعي من تونس.

حول الشريعة الإسلاميّة، والقرآن، والفقه، في عدد من الموسوعات المتخصصة، مثل الموسوعة القرآنية (Encyclopeadia of the Quran)، ودائرة المعارف الإسلاميّة في نسختها الجديدة (the Encyclopaedia of Islam)، والموسوعة الإيرانيّة (Encyclopaedia Iranica)، وموسوعة الشرق الأوسط الحديث (Encyclopedia of the Modern Middle East)، وغيرها.

بدأت مقالات حلّاق تصدر منذ ثمانينيات القرن الماضي، وهي تتعلّق بالفقه الإسلامي نشأةً وتطوّراً، وبالاجتهاد وحدوده، وبالمذاهب الفقهيّة وحقيقة مؤسّسيها.

واهتم الباحث، أيضاً، بتشكّل النظام القضائي في الدولة الإسلامية، وشارك في تحرير موسوعات علميّة عن الإسلام، وتاريخه، وله فصول مهمّة في الموسوعات العلميّة، فضلاً عن أنّ وائل حلّاق قد ترجم (**الردّ على المنطقيين**) لابن تيميّة إلى الإنجليزيّة، وكتب مقدّمة تحليليّة ممتازة له.

وأشرف الباحث على عدد مهمّ من الأطروحات الجامعيّة؛ التي نوقشت في الجامعات الغربية خاصّة، بل أصبحت أعماله ذات بعد مرجعيّ في الكتابات الأكاديميّة لدى الباحثين الغربيّين المعاصرين، إلى درجة أنّك قلّما تجد عملاً جادّاً حول الفقه الإسلامي، وحول أصول الفقه الإسلامي، لا يحيل على أعمال وائل حلّاق، ولقد تُرجمت كتابات الباحث إلى ألسنة كثيرة، كالعربيّة، والفارسيّة، والتركيّة، والإيطاليّة، واليابانية، والعبريّة، وغيرها.

2- عرض لأهم مؤلفاته:

يمكن أن ننظر في مؤلفات الأستاذ وائل حلّاق من حيث ترتيبها تاريخياً؛ بداية بالمقالات؛ التي أصدرها منذ مطلع ثمانينيات القرن المنصرم في المجلات العلميّة المتخصصة، لا سيما مجلة دراسات إسلاميّة (Studia Islamica)، والمجلة الدولية للدراسات حول الشرق الأوسط (I.J.M.E.S.)، ومجلة المجتمع الأمريكي والمشرقيّ (J.A.O.S)، وغيرها، وصولاً إلى الكتب التي تتالى ظهورها منذ أكثر من عقدين من الزمن تقريباً.

ولمّا كانت أعمال حلّاق، مقالاتٍ وكتباً وفصولاً، تدور جميعُها على تاريخ الفقه الإسلاميّ، وتطوّره، وظهور مؤسّساته، فإنّه يمكننا الوقوف على أبرز كتاباته؛ التي تؤسّس لأطروحاته الكبرى؛ التي قام عليها مشروعه في قراءة تاريخ الشريعة الإسلاميّة؛ ولهذا فإنّنا رأينا أن نكتفي بالوقوف على الكتب المؤلفة دون عشرات المقالات، والمداخلات العلميّة المنشورة في المجلات المحكّمة على أساس وَفْرتها، وعلى أساس أنّها تمثل نواة لما يعود إليه الباحث في فصول كتبه بالتحليل المستفيض.

صدرت لحلاق كتب كثيرة، لعلّ أهمّها ثلاثة تُعدّ العمود الفقريّ لمشروعه في قراءة التراث الفقهي الإسلاميّ، وهي:

2-1- (A History of Islamic Legal theories: An Introduction to Sunni Usul al -Fiqh (Cambridge, 1997).

وقد نقل هذا الكتاب إلى العربيّة سنة (2007م) تحت عنوان (**تاريخ النظريّات الفقهيّة في الإسلام، مقدّمة في أصول الفقه السنّي**)[1] ولقد خصّص الباحث هذا الكتاب ليقف على النظريّة التشريعيّة الإسلاميّة، من حيث آلياتها ووظائفها، وأبرز الصلة الوثيقة بين ظهور علم أصول الفقه من جهة، وتطوّر الواقع التاريخي للمجتمع الإسلامي من جهة أخرى. وكان الكتاب فرصة حقيقيّة ليعود الباحث إلى بعض أفكاره المبثوثة في مقالات سابقة له بالتعميق والتدقيق، من قبيل تشكيكه في أن يكون الشافعيّ المؤسّس الحقيقي لعلم أصول الفقه، وهو ما وقف عليه بإمعان في مقاله: (**هل الشافعي هو أول من أرسى علم التشريع الإسلامي**)[2] (Was al-Shafii the Master Architect of Islamic Jurisprudence, (I.J.M.E.S), 4, 1993).

---

(1) صدرت الترجمة عن دار المدار الإسلامي، بيروت، سنة 2007م، وصاحب الترجمة هو الأستاذ أحمد موصللي، وراجعها د. فهد الحمّودي.

(2) نُقل هذا المقال إلى العربيّة تحت عنوان: هل الشافعي هو أوّل من أرسى علم التشريع الإسلامي؟، ترجمة رياض الميلادي، حوليات الجامعة التونسية، العدد 53/ 2007م.

وقد سعى الباحث، في الفصل الأخير من كتابه هذا، إلى أن يقوّم المحاولات التجديديّة لعدد من الباحثين المسلمين المعاصرين؛ الذين قدّموا تصوّرات جديدة في إمكانات التعامل مع النظريّة التشريعيّة الإسلاميّة الكلاسيكيّة، وبدا لنا هذا التقويم متفاوت العمق والدقّة.

2-2- أمّا الكتاب الثاني فهو: (**Authority, Continuity and Change in Islamic Law** Cambridge 2001).

ونُقل الكتاب إلى العربيّة سنة (2007م)، تحت عنوان (**السلطة المذهبيّة- التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي**)[1]. لقد سعى الكاتب، في هذا المصنّف، إلى أن يبرهن على أنّ الشريعة الإسلامية تحوي ما هو ثابت من المبادئ والمقدّمات، مثلما تضمّ ما هو متغيّر بتغيّر ظروف الزمان والمكان، لينتهي إلى أنّ الشريعة الإسلامية كانت مرنة على مرّ العصور، وهو ما مكّنها من الاستمرار، والانتشار، والتأقلم مع الظروف المتغيّرة.

وفي هذا الإطار العام، ناقش الباحث عدداً من المسلمات الرائجة، مثل القول بإغلاق باب الاجتهاد، فتوسّع في عدد من الأطروحات المهمّة؛ التي حلّلها في مقالاته المنشورة قبل ذلك، مثل مقاله (**هل أغلق باب الاجتهاد؟**) (Was the Gate of Ijtihad closed?, (I.J.M.E.S.) 16, 1984)، ومثل مقاله: (**حول أصول الجدل المتعلق بوجود المجتهدين وباب الاجتهاد**) (On the Origins of the Controversy about the Existence of Mujtahids and the Gate of Ijtihad (S.I.) 63, (1986)).

وناقش الباحث، في هذا الكتاب، تطوّر الاجتهاد والإفتاء بالنظر إلى تطوّر الواقع التاريخي للمسلمين، وهي فكرة وقف عليها، أيضاً، في مقال مهمّ له هو (**جريمة القتل بقرطبة = الاجتهاد والإفتاء وتطوّر أحكام فروع الفقه**

(1) صدرت الترجمة عن دار المدار الإسلامي، بيروت، سنة 2007م، وصاحب الترجمة هو الأستاذ عباس عباس، وراجعها د. فهد الحمّودي.

في الإسلام الوسيط (Murder in Cordoba: Ijtihad, Ifta' and the Evolution of Substantive Law in Medieval Islam Acta Orientalia, 55 (1994)).

2-3- أمّا الكتاب المهمّ الثالث الذي صدر للأستاذ وائل حلّاق؛ فهو: (The Origins and Evolution of Islamic Law (Cambidge, 2005)).

وقد نُقل الكتاب إلى العربيّة سنة (2007م)، تحت عنوان (**نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره**)[1]، وخصّص الباحث هذا المصنّف ليعيد النظر في مسألة مهمّة توقّف عندها عدد كبير من المستشرقين، ونقصد بها مسألة تشكّل الفقه الإسلامي في محضن الدين الجديد، والطرائق التي تطوّر من خلالها، بالاستفادة من المواقع الجغرافيّة التي ظهر فيها الإسلام، وبالأراضي البعيدة المفتوحة. وعمد الباحث إلى مناقشة هذه القضايا بالبحث في نشأة مؤسسة القضاء، وتطوّرها عبر الزمن، وبمراجعة قضايا نشأة المذاهب الفقهيّة السنيّة، وغيرها.

وصدر لحلّاق، منذ سنوات قليلة، كتاب يحمل عنواناً لافتاً هو: (**الشريعة بين النظريّة والممارسة والتحوّلات**) (SHARIA, theory, practice, transformations (Cambridge 2009)).

وعلى الرغم من أنّ الباحث عاد، في الأجزاء الأولى من كتابه، إلى القضايا التي نجدها مبثوثة في بحوثه السابقة، فإنّه وسّع مجال نظره في الأقسام الأخيرة من الكتاب؛ ليهتم بتطوّر الممارسات الفقهية لدى القضاة ورجال السلطة في عصر الدولة السلجوقية، ولاسيما في عصر السلطنة العثمانية ليقف، في النهاية، عند عدد من المحاولات المهمّة التي حاول أصحابها؛ مثل عبد الكريم سروش، أن يطوّروا منهجية التشريع الإسلامي، بعد أن اصطدمت الحضارة الإسلامية بالحداثة، وقيمها الجديدة.

---

(1) صدرت الترجمة عن دار المدار الإسلامي، بيروت، سنة 2007م، وصاحب الترجمة هو الأستاذ رياض الميلادي، وراجعها د. فهد الحمّودي.

أمّا كتابه الأخير؛ الذي صدر سنة (2013م)، فقد كان له وقع كبير في أوساط المثقفين العرب والمسلمين، ونقصد بذلك كتابه (**الدولة المستحيلة - الإسلام/ السّياسة/ ومأزق الحداثة الأخلاقي**) الصادر عن منشورات جامعة كولومبيا في الولايات المتّحدة الأمريكيّة. (The Impossible State: Islam, Poletics, and Modernity's Moral Predicament, Columbia UP: 2013).

ولئن كان بعض الدارسين قد ذهبوا، في قراءة كتاب حلّاق المذكور، إلى أنّ الباحث اقتحم ميداناً جديداً بالنسبة إلى اختصاصه المتعلّق بالتأريخ للفقه والتشريع الإسلاميين، وهو ميدان (الإسلاميات السياسيّة)[1]، فإننا نقدّر أنّ هذا الكتاب هو الامتداد الطبيعي المنتظر لمشروع وائل حلّاق، فالباحث، بعد أن قضى أكثر من عقود ثلاثة يؤرّخ للفقه الإسلامي، منذ الإسلام المبكر إلى حدود القرنين التاسع عشر والعشرين، ها هو يصل إلى النظر بعين ناقدة في مشاريع المنظّرين للدولة المنشودة (الموسومة بالإسلامية)؛ ليؤكد هشاشة مقولات أصحابها، وليبرز تهافت أيّ تصوّر نظريّ لدولة توسم بالإسلامية باعتباره تصوّراً «مناقضاً لذاته من حيث الجوهر»[2].

3- مظاهر التجديد في فكر حلّاق:

3-1- التأريخ للفكر الإسلامي:

ليس موضوع هذا الفصل، إذاً، النظر في محاولة تسعى إلى التجديد في قراءة الفقه الإسلامي، وتأويل النصوص الدينية المقدسة، والنصوص الثواني، من خلال زاوية في النظر جديدة، ولا هي محاولة تسعى إلى رأب الصدع القائم بين عالم متحوّل في معارفه وفلسفاته من جهة، وموروث فقهي يبدو أقرب ما يكون إلى الجمود والتكلّس، إنّما الغاية من فصلنا هذا الوقوف على محاولة تنظيريّة لسنا نجد لها -في حدود اطلاعنا- نظيراً، ونقصد بذلك التجديد في

---

(1) السيد ولد أباه، الفقه الإسلامي والدولة المستحيلة، وجهات نظر، 22/ 06/ 2013م.

(2) راجع وائل حلّاق، The Impossible State ... (op. cit) pp. 6-9.

التأريخ للفقه الإسلامي، من خلال ترتيب محطاته الكبرى على مسار الزمن، غير أنّ إعادة ترتيب بنية هذا العلم على خطّ التاريخ الإسلامي يقتضي، بالضرورة، مراجعة عدد من المقولات والمسلّمات المركزيّة في الخطابين العربي الإسلامي، والغربي حول الفقه الإسلامي، وما يجاوره من علوم شرعيّة.

3-2- تفكيك التصور الغربي السائد عن الفقه الإسلامي:

إنّ من أهمّ وجوه تميّز الفكر؛ الذي يصدر عنه مشروع وائل حلّاق التجديدي، أنّه يحمل خطاباً موجّهاً، بالأساس، إلى القارئ الغربيّ عموماً، والقارئ الغربي المتخصص على وجه الخصوص، فالباحث يدرّس في الجامعات الغربيّة، ويشرف على الأطروحات الجامعيّة فيها منذ أكثر من ثلاثة عقود، وهو لا يكتب -في حدود علمنا- إلّا باللسان الإنجليزي، فضلاً عن أنّ وائل حلاق يعلن صراحةً، في مقدّمات كتبه المترجمة إلى العربيّة، أنّ من أهمّ رهاناته في مشاريعه البحثيّة «مقاومة التشويه والهيمنة الغربيّة على التاريخ الإسلامي».

وهو، لذلك، يقرّ، في أكثر من موضع، بأنّ أعماله تمثّل محاولة جادّة «لزعزعة الفكر الاستشراقي من داخل معاقله»، فنحن، إذاً، إزاء محاولة لتفكيك التصوّر السائد في الفكر الغربي عن الفقه الإسلامي؛ فالمشروع أقرب ما يكون إلى قراءة في تقبّل الآخر للتشريع الإسلامي، ولا عجب في أنّنا سنجد في هذه القراءة بحثاً في الأهداف المعلنة الصريحة للخطاب الاستشراقي، وفي الغايات والرهانات المضمّنة والمسكوت عنها فيه أيضاً.

ولئن عبّر الخطاب الاستشراقي عموماً عن توجّه معيّن في قراءة تاريخ الفقه الإسلامي، نشأةً، وتطوّراً، ونضجاً، وجموداً، فإنّ «هناك، فيما يتصل بدراسات الفقه الإسلامي بالذات، خلال العقدين الأخيرين، استثناءين بارزين: هارلد موتسكي، ووائل حلّاق... أمّا وائل حلّاق... فسلك سبيل القراءة غير الإيديولوجيّة الموضوعيّة الموضعيّة منذ ثمانينيات القرن

الماضي»[1]، لكنّ المهمّ، أيضاً، في أعمال حلّاق، أنّها من المحاولات القليلة التي يعبّر عنها باحث عربي الأصل، يردّ فيها على التوجّه السائد في الخطاب الاستشراقي من داخل الآفاق الأكاديميّة الغربيّة ذاتها، من حيث المنهج المعتمد، ومن حيث المعرفة الموظّفة.

إنّ مشروع حلّاق التجديدي في التأريخ للفقه الإسلامي قد قام على معارضة صريحة حيناً، وضمنيّة أحياناً، للخطّ الاستشراقي؛ الذي كان جوزف شاخت (Joseph Schacht) أحد أهمّ ممثليه، ثمّ امتدّ ذلك، على نحو إيديولوجي أوضح، مع جان وانسبرو (Jean Wansbrough)، وباتريسيا كرون (Patricia Crone)، وغيرهما؛ فلقد حاول شاخت، منذ عقود خلت، أن يبرهن على أنّ السنّة النبويّة، والقرآن أيضاً، لم يكن لهما تأثير كبير في نشأة الفقه الإسلامي، ولا في تطوّره في المراحل الأولى، وقد ركّز الباحث خاصّةً على أنّ الحديث النبوي، أو السنّة النبويّة لم تؤثر في الفقه الإسلامي المبكّر لسبب بسيط يتمثّل في أنّها لم تكن موجودة قبيل منتصف القرن الثاني للهجرة، وهي فكرة مهّد بها شاخت؛ ليبرهن على أنّ تكاثر الأحاديث في القرون المتأخرة إنّما يدلّ على أنّها موضوعة ومنحولة، ولهذا ذهب المستشرق إلى أنّ الشافعي (150/ 204هـ)، هو الذي فرض السُّنّة النبويّة مصدراً للتشريع، متجاوزاً بذلك المعنى العرفي لها على مدى أكثر من قرن من الزمان؛ باعتبارها تقليداً حيّاً، وممارسة، أو سنّة حيّة، وهذه السُّنّة العملية لا تشتمل على أعمال الرسول فحسب، إنّما تضمّ، أيضاً، سنّة الصحابة، والخلفاء، وأتباعهم.

ولمّا كان حلّاق معنيّاً بالتأريخ للبدايات الأولى للفقه الإسلامي، فإنّه فحص نشاط القضاة الأوائل، أولئك الذين أرسلهم الخلفاء الراشدون نحو الأمصار للحكم بين الناس، فوقف الدارس على الممارسات الفقهية

(1) رضوان السيّد، بدايات الفقه الإسلامي، وتطوراته، دار الحياة اللبنانيّة (20-8-2005م)، على الموقع: www.daralhyet.net/actions/print.

الجنينية؛ التي ابتدأت من خلال اجتهادات هؤلاء القضاة، وهي اجتهادات موسومة بهامش كبير من الحرّية، ثم بدأ الطابع الديني يترسّخ في أحكام القضاة شيئاً فشيئاً، لا من خلال سنن الرسول فحسب، إنما، أيضاً، من خلال سنن الصحابة، والخلفاء؛ الذين كانوا يمثلون سلطة دينية علميّة؛ إذ كثيراً ما كان القضاة يستشيرونهم في النوازل المستعصية، قبل أن تظهر فئة من المفتين والمجتهدين من رحم حلقات الدرس، وهي مرحلة متطوّرة في تاريخ التشريع الإسلامي تحمل ميزتين، أو وظيفتين: أمّا الأولى؛ فهي بدء ظهور المؤسّسة الفقهيّة؛ التي تنفرد بالعمل الاجتهادي التشريعي، وأمّا الثانية فهي بروز الاختلاف بين الفقهاء بسبب تنوّع اجتهاد العلماء، واختلافهم في النظر إلى المسائل المطروحة، وليس بسبب اختلاف الأمصار في الأعراف فحسب، على نحو ما هو متعارف عليه في الدراسات التقليديّة.

لقد ركّز الخطاب الاستشراقي، بشكل غاب فيه التوازن، على علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، وأصول الدين، جاعلاً من هذه العلاقة القاعدة المحض لفهم منطق أصول الفقه ووظائفه الفكريّة النظريّة، ومن نتائج تأسيس هذه العلاقة، وترسيخها، تهميش علاقة أخرى مهمّة كأقصى ما يكون، ألا وهي العلاقة بين أصول الفقه والفقه من جهة، والممارسات التشريعيّة في المجتمعات الإسلاميّة المختلفة عبر العصور من جهة أخرى.

وقد حاول حلّاق، في دراسته العلاقة بين الكتابات في أصول الفقه، وواقع الإفتاء والتشريع؛ الذي يمارسه القضاة والفقهاء، أن يثبت وجود نقاط تماس تدلّ دلالة واضحة على أنّ المنظومة التشريعيّة الإسلاميّة ليست- كما يذهب إليه بعض الباحثين- مجرّد قوانين شكلّية تُسقط على الحالات والنوازل، إنّما هي، على الأصحّ، منظومة مرنة تتفاعل مع الواقع، وتتأثر به، وتطوّع النصوص الدينيّة، بحثاً عن التوازن الممكن بين الأصول النظرية الثابتة، وما يمكن أن يكون قابلاً للتغيّر والتحوّل.

ثمّ إنّ حلّاق حلّل، مثلاً، في عدد من مؤلفاته، أوّلية القرآن في أصول الفقه عند الشاطبي[1]، وفي تاريخ النظريات الفقهيّة مسألة الفكر المقاصدي؛ الذي يمثل الأصولي الأندلسي، أبو إسحاق الشاطبي (ت 790هـ)، أحد أهم محطاته في النظرية الأصوليّة.

والمهمّ -في نظرنا- أنّ حلّاق تفطّن إلى فكرة أصولية طريفة تتمثّل في اعتبار القرآن أصلاً مقدّماً على سائر الأصول والأدلة الفقهيّة الأخرى، ومثل هذه الدراسات الموضعيّة؛ التي تهتم بجزئية مخصوصة في النظرية، مهمّة للغاية؛ لأنّها تندرج في إطار مبحث أوسع لامسته أطروحات حلّاق، منها ما يتعلّق بمسألة التراتب بين أدلة الفقه، ومنها ما يتصل بعلاقة القرآن بالسنّة أصلاً من أصول التشريع، ومن ذلك، أيضاً، ما يرتبط بالمقاصد الشرعيّة وعلاقتها بمبدأ المصلحة.

ولعلّ الأهمّ ممّا سبق محاولة الباحث أن يربط بين تبلور فكرة المقاصد في قراءة النصّ الديني، ومبدأ المصلحة في التشريع من جهة، وما شهده الأفق الأندلسيّ في القرن الهجري الثامن للهجرة من تطوّر اجتماعي، واقتصادي، وثقافي، من جهة أخرى، وهو أمر مهمّ للغاية؛ لأنّه يؤكّد أطروحة مركزيّة في نظريّة حلاق تتمثّل في أنّ أصول الفقه، وطرق الاستنباط الفقهي -وإن كانت مضبوطة بحدود وأدلّة وشروط ثابتة- تأخذ بعين الاعتبار التغيّر الزماني، وتبدّل أحوال العمران البشريّ، وهي فكرة طريفة ليس حلّاق وحده من دافع عنها، لكنها فكرة مهمّة؛ لأنّها تقوم شاهداً على هشاشة مزاعم بعض المستشرقين؛ الذين يصفون الفقه الإسلامي بأنّه فقه غارق في التفاصيل الشكليّة، ويسقط أحكاماً جاهزة على الأوضاع التاريخية المتبدّلة.

ولقد حاول حلاق، في عدد مهمّ من بحوثه، أن يؤكّد الصلة الوثيقة بين تطوّر علم أصول الفقه وتبدّل الأحوال العمرانية التاريخيّة في المجتمعات

---

(1) عنوان المقالة في الأصل الإنجليزي:
The primacy of the Qur'an in shatibi's Legal theory

الإسلاميّة، وبرهن على هذه المسألة الأساسية من خلال أمثلة عديدة، لعلّ أهمّها إلحاحه، مثلاً، على تشكّل الفكرة الأصوليّة في محضن الثقافة الأندلسيّة، التي عاصرها الشاطبيّ (ت 790)؛ الذي دعا إلى تخليص علم أصول الفقه من الجدل الكلامي والفلسفي؛ الذي لا علاقة له مباشرة بالأحكام الفقهية الفرعية؛ ولهذا فإنّ الأفق؛ الذي يندرج فيه مشروع حلّاق هو الأفق؛ الذي يَعُدُّ أنّ المنظومة التشريعيّة في الإسلام، أو علم أصول الفقه بالاصطلاح الأصولي الدقيق، ليس بناء مجرّداً جاهزاً معزولاً عن التاريخ، كما يذهب إليه أغلب المستشرقين، إنما هو علم متأثر بالواقع، ومؤثر فيه على نحو من الأنحاء، وهذا التوجه في النظر نادر في الفكر النقدي المعاصر الباحث في تاريخ علم أصول الفقه الإسلامي.

3-3- التأريخ للشريعة الإسلامية:

ولئن كان الباحث قد ركّز في دراساته على القرون الإسلاميّة الأولى؛ باعتباره يؤرّخ لنشأة الفقه وتطوّره، فإنّه يطالعنا، في كتاباته الأخيرة، اهتمامه بالتأريخ للشريعة الإسلاميّة، ولتطوّر ممارسات القضاة والمفتين في القرون الوسطى، لا سيّما في عهد الدولتين السلجوقيّة والعثمانية، إلى حدود ظهور حركات الاحتلال الاستعماري في القرن التاسع عشر، وكأنّ حلّاق قد سعى، بذلك، إلى جعل قراءته لتاريخ الفقه الإسلامي تكون قراءة شاملة لا تقتصر على مرحلة البدايات الأولى، وإنّما تمتدّ إلى حدود الأزمنة الحديثة، مع بداية احتكاك المنظومة التشريعيّة الكلاسيكيّة بالقوانين الوضعية الغربيّة على نحو مباشر.

وما من شكّ في أنّ من أهمّ مظاهر التجديد في مشروع حلّاق، ذهابَه إلى أنّ أصول الفقه الإسلامي لم يَقُمْ علماً مكتملاً إلا مع نهاية القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد، عندما ظهر ضرب من التوفيق بين أهل الحديث وأهل الرّأي، وهو توفيق لم يكن مقبولاً في عصر الشافعي (ت 204هـ)،

الأمر الذي يُفسّر غياب الاهتمام برسالته طيلة القرن؛ الذي تلا موت صاحبها، فلم تصلنا مصنفات أصولية تعود إلى القرن الهجري الثالث تشرح الرّسالة، أو تعلّق عليها، وهذا ينهض دليلاً في نظريّة حلّاق على أنّ ما ذهب إليه الشافعي لم يَرُقْ لأهل الحديث من حنابلة، ومن أهل الظاهر خاصّة، ولم يستمل أهل الرّأي من الحنفية. وقد خصّص الباحث حيّزاً مهمّا في كتاباته ليفنّد الزعم القائل بمركزيّة رسالة الشافعي في تأسيس علم أصول الفقه، لا تشكيكاً في أهميّة الرسالة وصاحبها، أو دورهما في تأسيس علم أصول الفقه الإسلامي، بل لأنّ هذه المزاعم هي التي ترّسخ موقفاً استشراقياً جاء في ثنايا الخطاب الغربي المتصل بالتأريخ للفقه الإسلامي، وهو موقف من قبيل المسكوت عنه، يقول: إنّ الشريعة الإسلامية قد توقفت عن النموّ والعمل بعد القرنين الثاني، أو الثالث للهجرة، وقد تمّ التعبير عن ذلك بمقولة أخرى تنصّ على أنّ باب الاجتهاد قد أغلق إلى أبد الآبدين، وهذه مقدّمة أخرى - في نظر حلّاق- مهّد بها الفكر الغربي ليزعم بأنّ المنظومة التشريعيّة الإسلاميّة قد جمدت منذ عصور طويلة، ولن تعرف انتعاشاً إلّا مع الغزو الاستعماري في القرن التاسع عشر.

وهكذا أدرج حلاق مشروعه في إطار العمل؛ الذي ينجزه المؤرّخ، لكنّه عمل يهتمّ بالنصوص وعلاقتها بالممارسة في التاريخ، وقد أسفر هذا الحفر التاريخي عن فهم جديد للتقليد؛ إذ إنّه عند الباحث يمثّل امتداداً طبيعيّاً للاجتهاد، وليس وجهاً مناقضاً له بالضرورة؛ فالتقليد لا يبدأ عند انتهاء الاجتهاد، وهذا لا ينتهي بابتداء التقليد، إنّما هما ممارستان تندمجان وتتسايران، في غالب الأحيان، في ذات الفقيه الواحد، والمفتي الواحد.

وبناء على ذلك، الشريعة الإسلاميّة تقوم، عند حلّاق، على تناغم بين الثابت والمتحوّل، أو بين المبادئ التشريعيّة من جهة، وفروع الفقه وأحكامه التي ينطق بها الفقهاء، حسب فهمهم للنصوص، وحسب ما يؤدّي بهم إليه اجتهادهم من جهة أخرى. فالشريعة الإسلاميّة، إذاً، شأنها شأن كلّ

المنظومات القانونية، تضمّ ما هو ثابت، مثلما تضمّ ما هو متحوّل متغيّر بتحوّل ظروف الزمان، وتغيّرها.

ويبدو أنّ ما يؤكّد إيمان حلّاق بضرورة إعادة النظر في علم أصول الفقه الإسلامي الكلاسيكي، وفي إمكانات تجديد طرائق التشريع الإسلامي، في العهد الراهن، أنّه تعوّد على تخصيص فصول في مؤلفاته يهتمّ فيها بعرض أهمّ الاتجاهات الكبرى في العصرين الحديث والمعاصر؛ الرامية إلى تجديد منهجيّة التشريع. وجمع الباحث، في هذا السياق، محاولات متباينة من حيث المنهج، والمعرفة، والأفق انطلاقاً من المصلحين الأوائل للقرن العشرين، مثل محمد عبده، وصولاً إلى المفكّرين المعاصرين؛ مثل: فضل الرحمن، وعبد الكريم سروش، ومحمد شحرور، وحسن الترابي، وغيرهم.

3-4- الدولة المستحيلة:

ويبدو لنا أنّ مشروع حلاق الفكري قد عرف مرحلة التتويج المنطقي في كتابه الأخير (**الدولة المستحيلة..**)، وهو يقصد، بطبيعة الحال، الدولة الإسلاميّة المستحيلة، ذلك أنّ الباحث قد استثمر، في تقديرنا، ما انتهى إليه من نتائج حول مرونة أحكام الشريعة، وقدرة الفقهاء، على امتداد تاريخ المسلمين، على تطويع اجتهاداتهم لفائدة المسلمين، وحول قيم الإسلام وأخلاقه من جهة، وبؤس وضعية الإنسان في الدولة الحديثة من جهة أخرى.

ولذلك فإنّنا نجده يدعو إلى إعادة النظر في مفهوم القيم في الدولة الحديثة؛ التي استلبت الإنسان، وأعدمت ذاته وإنسانيته لفائدة الدولة والسلطة، ثمّ إنّه يطالعنا بدعوة ملحّة تتواتر كثيراً في مصنّفاته على نحو ضمنيّ، وهي الدعوة إلى إعادة الاعتبار لقيم الشريعة الإسلاميّة، على نحو جديد إبداعي، عادّاً أنّها تضمّ من القيم الجوهريّة للإنسان ما لا تضمّه قيم الدولة الحديثة.

ولقد قدّم حلّاق بهاتين الدعوتين للنتيجة؛ التي صنف كتابه من أجلها، وهي استحالة الحديث عن دولة تحمل صفة (الإسلامية)؛ لأنّ مفهوم الدولة الحديثة مناقض تماماً لأخلاقيات الإسلام؛ بل إنّهما «منهجان مختلفان في جوهرهما»[1]، ويبدو مشروع حلّاق، في هذا المستوى، قريباً، من حيث آفاقه المعرفيّة، إلى المشروع الذي طفق يؤسّسه الحقل السياسيّ نقداً أخلاقياً.

إنّ مركز الثقل في أعمال حلّاق يتمثّل -في تقديرنا- في الإلحاح على أنّ المنظومة التشريعيّة الإسلامية ليست استثناء من المنظومات القانونية الراقية الأخرى؛ التي عرفتها البشرية، فهي، أوّلاً، ابن شرعي أصيل للديانة الإسلامية، وللثقافة العربية، وهي، ثانياً، قد عرفت نموّاً طبيعيّاً ونضجاً منتظراً بفعل تطوّر الممارسة الفقهية في الواقع، ونتيجة تغيّر أحوال العمران، دون أن ينفي ذلك تأثّر هذه المنظومة بما كان سائداً في الجزيرة العربيّة، وفي غيرها من المناطق التي وصلها الإسلام.

وقد اقتضى إثبات ما تقدّم من الباحث أن يعود إلى مرحلة بدايات الفقه الإسلامي، وأن يعمّق البحث في المراحل الموضوعيّة؛ التي عرفها قيام أصول الفقه علماً مستقلاً مكتملاً، واقتضى منه ذلك أن يسافر مع علم الفروع على مدار التاريخ الإسلامي؛ ليوكّد أنّ مسألة الاجتهاد لم تنقطع في أيّ عصر من العصور، وإن كانت الظاهرة توسم على الدوام بطابع العصر الذي يمارس فيه الاجتهاد، وهو أمر طبيعيّ منتظر.

4- قراءة نقدية:

ولئن كنّا نقرّ بأهميّة الحفر التاريخي؛ الذي أجراه الباحث بعناية كبيرة على المراحل الأولى من الإسلام، وتحديداً على ممارسات القضاة الأوائل، وببحثه الدقيق في تأثر أحكام القضاة بالسنن والأعراف الجاريتين في ذلك العهد، فإنّ أطروحته القائلة إنّ الشافعي لا يمثّل، بأيّ شكل من الأشكال،

(1) وائل حلّاق، The Impossible State, (op, cit), p.75.

المؤسّس الحقيقيّ لعلم أصول الفقه، تبقى مثار جدل، على الرغم من أننا نتّفق معه على أنّ النظر في الرسالة ومقارنتها بالأعمال الأصولية؛ التي تعود إلى القرنين الرابع والخامس للهجرة، من حيث المصطلحات الموظّفة، والمنهج المعتمد، يؤكّد أنّها لا تمثّل نضج العلم، لاسيما عندما نرى قلّة اهتمام العلماء برسالة الشافعيّ، خلال كامل القرن الذي تلا موت صاحبها؛ إذ لم تصلنا أيّة شروح لها، مثلما لم تصلنا أيّة أعمال تنقدها تعود إلى القرن الثالث للهجرة.

غير أنّ نظريّة حلّاق المتميّزة، فيما يتعلّق بتأسيس علم أصول الفقه، تقوم - متى خلّصناها من السجال مع الخطاب الاستشراقي- على فرضيتين يعسر أن نطمئنّ إليهما الطمأنينة كلّها. أمّا الفرضيّة الأولى؛ فتتمثّل في جزم الباحث بخلوّ القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد من أعمال أصوليّة بالمعنى الدقيق للكلمة، وهو دليل -في تقدير الباحث- على أمرين؛ أولهما: أنّ الرسالة إنما كانت أثراً يتيماً في زمانها، وثانيهما: أنّها لم تؤثّر في العلماء في عصرها، فلم تصلنا معارضات لها، مثلما لم تصلنا شروح تتعلّق بها، على نحو ما كان العرف يجري به في الثقافة الإسلامية. وقد استنتج الباحث أنّ هذا الأمر ينهض شاهداً على أنّ الرسالة لا تحمل خصائص الأثر التأسيسي؛ الذي يحدث وقعاً عميقاً على العلم في زمانه.

بَيْدَ أنّ المتمعّن في هذه الفرضيّة يدرك أنها صالحة وسديدة إلى حين، فعدم وصول آثار في علم أصول الفقه تعود إلى القرن الثالث، لا يعني بالضرورة عدم وجودها أصلاً، فبعض المصنفات الأصولية يمكن أن نعثر عليها في يوم من الأيام مخطوطةً في بعض المكتبات، أو لعلّها اندثرت بفعل الزمن، لاسيما إذا كان أصحابها ينتمون إلى تيارات كلاميّة معادية للتيار الرسمي؛ مثل أهل الاعتزال، وهي فكرة تقودنا إلى الفرضية الثانية. أمّا هذه الفرضية؛ فبناها حلّاق على عَدِّ رسالة الشافعي أوّل أثرٍ يمكن أن نَعدَّه نقطة انطلاق في التأريخ لعلم أصول الفقه، بمعنى أنّه بدأ في ترتيب قصّة نشأة علم الأدلة انطلاقاً من

رسالة الشافعي، دون أن يتصوّر وجوداً لهذا العلم، أو لبعض إرهاصاته قبل نهاية القرن الثاني، وبداية القرن الثالث للهجرة، والحال أننا عثرنا على بعض الإحالات في المصنفات القديمة[1] تشير إلى بعض المتقدّمين من أهل الاعتزال، مثل واصل بن عطاء (ت 80هـ)؛ الذي قد ضبط حدّ علم أصول الفقه، وحدّد منهجه، ووظيفته، منذ نهاية القرن الأوّل، فيمكن بذلك أن نعُدّ أنّ هذه الأعمال -وإن لم تصلنا مكتملة- تمثّل لبنات أولى، أو إرهاصات، لعلّ الشافعيّ قد استفاد منها في كتابة رسالته، وفي التصنيف في علم الأصول.

ولقد اجتهد الباحث في إبراز هشاشة الأسطورة القائلة بإغلاق باب الاجتهاد؛ ليؤكد أنّ المنظومة الفقهية الإسلامية قد استطاعت الانتشار في آفاق بعيدة من الأرض، ونجحت في الصمود أمام المنظومات القانونية الأخرى؛ لينتهي إلى أنّ الشريعة الإسلامية، شأنها شأن كلّ المنظومات الكبرى، تحمل ما هو ثابت، وتحمل، أيضاً، ما هو متحوّل، لكن حلّاق اكتفى -في تقديرنا- بالتشخيص، وهو ضرب من الوقوف وسط الطريق، دون أن يقدّم اقتراحات دقيقة، فما هو الإلهي الثابت في الشريعة؛ أي: ذاك الذي لا يمكن الاجتهاد فيه، وما هو الإنساني المتغير الخاضع لعقل الإنسان، وأوضاع المعرفة في زمانه؟ أو بعبارة أخرى: أين تقف الشريعة، ويبدأ فقه الشريعة؟ ثمّ أليست النصوص المقدّسة محكومة في قراءتنا لها بوضعياتنا التأويلية، وبثقافة القارئ، أو المؤوّل؟ ألسنا كثيراً ما نُسقط على النصوص أفهاماً يقتضيها عصرنا، وتفرضها حاجتنا العمرانية، فنجعل النصوص، على هذا النحو، تقول: ما نريد نحن أن نقول؟

إنّ مشروع حلاق لا يضع الإجابة عن مثل هذه الأسئلة في المحلّ الأوّل، على الرغم من وعيه الصريح بأهميّتها؛ لأنه -في تقديرنا- منشغل

(1) راجع رياض الميلادي، الكتاب أصلاً من أصول الفقه إلى حدود القرن الثامن للهجرة، أطروحة دكتوراه مرقونة في الجامعة التونسية، 2011م، إشراف الأستاذ توفيق بن عامر، الباب الأوّل، الفصل الثاني.

بمناقشة الخطاب الغربي المتّصل بالفقه وبالثقافة الإسلاميين، ولأنه، أيضاً، مؤرّخ للأفكار يكتفي -على ما يبدو- برصد الظواهر والبحث في مراحل تطورها، دون أن يكون معنياً مباشرة بقراءات تأويلية شاملة للنصوص التأسيسية، شأن غيره من المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين.

ولئن كان حلّاق يضع مشروعه في إطار «إبطال المنظومة المعرفية الغربيّة» القائلة بانحدار وتهافت التاريخ الإسلامي والإسلام جميعاً، وأن هذه المنظومة إنّما تمثل مقدّمة لمقالة أخرى هي حاجة الإسلام إلى الغرب، وقيمه، وفلسفته، وقانونه، وديمقراطيته، فإنّ هذا ما دفعه إلى إعادة قراءة تاريخ الفقه الإسلامي منذ بداياته الأولى إلى حدود نضجه، لكن السؤال؛ الذي ينبغي إيجاد جواب دقيق له هو الآتي: هل المنظومة الفقهية التقليدية -مهما برهنّا اليوم على تماسكها- قادرة حقّاً على مجابهته النوازل الجديدة، في إطار قيم كونية زادت الحداثة في تدعيمها، مثل المساواة بين الرجل والمرأة، ومثل حرية المعتقد والضمير، وغيرهما؟

وعلى الرغم من أن أعمال حلّاق قد سعت إلى البرهنة على مرونة الشريعة الإسلامية، وعلى قدرتها تاريخياً على الاستمرار والتأقلم مع المتغيرات المعاصرة، وعلى الرغم من أنّ مشروعه جاء لإحراج التصوّرات المستقرة عند المستشرقين، ما يدعو -في نظر الباحث- إلى الكف عن استهلاك الخطاب المعرفي الغربي، فإنّ حلّاق قد بالغ، أحياناً، في محاسبة النوايا؛ التي عبّر عنها الخطاب الغربي، أكثر من محاسبة الخطاب في حدّ ذاته.

ثم إنّ المتابع لمشروعه يقف على أمرين جليين: أمّا أولهما؛ فاحتفاؤه الكبير بالتراث الفقهي الإسلامي، وكأنه يعدُّ المنظومة الفقهية الإسلامية كياناً مغلقاً في غير حاجة إلى الآخر اليوم، مثلما لم يكن في حاجة إليه في الماضي، وهو ما قد يُضيّع على الثقافة الإسلامية فرصة تأسيس حوار حقيقي بنّاء مع المختلف ديناً وثقافةً وتاريخاً.

أمّا الأمر اللافت الثاني في مشروع حلّاق؛ فمبالغته، أحياناً، في اتهام الخطاب الغربي، أو الاستشراقي، وتسرّعه، في بعض المواطن، في تعميم المواقف منه، فيصطبغ خطابه بطابع دفاعي تبريري أقرب ما يكون إلى الخطب الإنشائية الرافضة للمؤامرة الإمبريالية، «فالاستشراق مازال وجهاً من وجوه الاحتلال الاستيطاني، ومازال هذا الوجه يتمحور ليعضد الهيمنة الغربيّة؛ حتى صار كالسرطان المعرفي الخبيث»[1].

والمطالع لأعمال حلّاق يلاحظ أنّ هذه النزعة تزداد، على نحو واضح، في مقدمات الكتب المترجمة إلى العربية، بينما نجدها مضمّنة في ثنايا الأعمال المكتوبة باللسان الإنجليزي الموجهة إلى القارئ الغربي أساساً. والعجب من خطاب حلّاق التعميمي، وهو أعلم الناس بأنّ الأعمال الغربية، أو الاستشراقية، المتصلة بالشريعة الإسلامية متعددة، وفيها أصوات، واتجاهات، ومدارس، ولا يمكن الحكم عليها حكماً معيارياً واحداً، دون أن يتحوّل الخطاب إلى موقف إيديولوجي، ينأى عن الموضوعية، ولعلّ ما يفسر هذا السجال مع الآخر هو أنّ حلّاق يعيش، منذ عقود، في أوساط أكاديمية غربية ساد فيها خطاب معيّن حول الفقه الإسلامي، وحول الثقافة الإسلامية، ولم يكن بوسع الباحث إلّا أن يبرز تهافت هذا الخطاب كلّما سنحت الفرصة. والرأي، عندنا، أنّ أعمال وائل حلّاق في التأريخ للفقه الإسلامي، وفي متابعة تطوّر مؤسسات القضاء، والإفتاء، والتشريع، تُعَدّ -لا شك- أعمالاً مرجعية تؤسّس نظرية متماسكة من حيث المنهج، ومن حيث العمق المعرفي؛ لأنها تعيد مساءلة عدد من المسلمات الرائجة في الخطابين العربي والغربي المعاصرين، من قبيل مسائل تأسيس المذاهب الفقهية، وإرساء علم أصول الفقه، وتوقّف الاجتهاد وإغلاق بابه، وغيرها.

---

(1) وائل حلاق، السلطة المذهبية - التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، ترجمة عباس عباس، بيروت، 2007م، دار المدار الإسلامي، ص9-10.

ثمّ إنّ المهمّ -في رأينا- أنّ الباحث قد عمّق النظر في كتاباته الأخيرة، ولا سيما في كتابه (**الدولة المستحيلة...**) في أزمة القيم؛ التي تعيشها الحداثة السياسيّة، من خلال نموذج الدولة القوميّة. ولعلّ المتسرّع في القراءة يذهب به الظنّ خطأً إلى أنّ حلّاق غادر مجال اختصاصه، ونقصد بذلك التأريخ للفقه الإسلامي، وللثقافة الإسلاميّة، غير أنّ المتمعّن في مصنّفات الرجل، يدرك أنّه، إزاء الحلقة الأخيرة الناظمة للسلسلة، أو للمشروع، حيث يدعو -بعد نقده المركزية الغربيّة في التعامل مع الإسلام وتاريخه- إلى ضرورة المرور نحو حوار واسع بين الثقافات؛ لتجاوز الانطواء على الذات الثقافية والعرقية، ولإبطال مزاعم المركزيّة الغربيّة؛ من أجل هدف مشترك هو النقد الأخلاقي للحداثة، ولنموذجها السياسي؛ من أجل تحقيق إنسانية الإنسان؛ التي كانت -في تقدير حلّاق- أوضح في بعض النماذج السياسيّة السابقة لعصر الحداثة.

وما من شك في أنّ أعمال حلّاق كان لها -ومازال- وقع عميق في الإسلاميات الأكاديميّة الغربيّة؛ لأنّ الباحث راجعَ، على نحو رصين، أهمَّ التصوّرات؛ التي أرساها الاستشراق الكلاسيكي؛ الذي وجد تتويجه في مؤلفات جوزف شاخت، فضلاً عن مناقشة الباحث للتصوّرات الاستشراقية الراهنة؛ التي تمثلها كتابات باتريسيا كرون، ومن لفّ لفّها. وليس أدلّ على ما نذهب إليه من قيمةٍ مرجعيّة لأعمال وائل حلّاق في التأريخ للفقه الإسلامي ممّا نجده في الأطروحات، والكتب، والدراسات، وفصول الموسوعات العلمية، من إحالات على أفكاره، فضلاً عن ترجمة أعماله إلى أهّم الألسنة العالمية.

ثمّ إنّ صدور كتبه ومقالاته كثيراً ما يقترن بمتابعات تحليليّة مشرقاً ومغرباً، فالأستاذ رضوان السيّد، على سبيل المثال، يعدّ أعمال حلّاق في الفقه الإسلامي تمثّل، مع كتابات هارالد موتسكي، استثناء في الدراسات الغربيّة منهجاً ومعرفة، ونجد، إلى جانب هذه الدراسات القصيرة، أعمالاً أكثر عمقاً نذكر منها نموذجين: (Melchert Christopher, Notes and

documents, Goerge Makdisi and Wael.b. hallaq», in Arabica, TVLIV, .(1997

والدراسة مهمّة من حيث مناقشتها لنقطة جوهريّة في أطروحات حلّاق، ونقصد بها تأسيس علم أصول الفقه، ونشأة المذاهب الفقهيّة السنيّة، وعلى الرغم من أنّ مَالْكَرْت ينسّب بعض نتائج حلّاق، فإنّه يقرّ له بالفضل في مراجعة الكثير من المسلّمات الرائجة حول الفقه الإسلامي.

وقد عاد الأستاذ عبد المجيد التركي إلى نقطة جوهريّة أخرى في مشروع وائل حلّاق؛ تتعلّق بأسطورة إغلاق باب الاجتهاد، وأشاد الباحث بالنتائج التي انتهى إليها حلّاق، وقد خصّص الأستاذ عبد المجيد التركي مقاله الموسوم بـ: ("Aggiornamento juridique: Continuité et créativité ou fiction de la fermeture de la porte de l'Ijtihad", in studia Islamica, 94 (2002))؛ ليؤكد أهميّة الطرح؛ الذي يقترحه حلّاق في الأوساط الأكاديمية الغربية والعربيّة؛ لأنه يفتح آفاقاً جديدة في التأريخ للفقه الإسلامي.



الفهرس



ما التجديد؟ أله شروط ومرتكزات؟ ما رهاناته؟ ما المقاييس الموضوعيّة التي ينبغي اعتمادُها في تمييز المُجدِّد في الفكر الديني من غير المجدِّد؟ على أيّ أساس حُدد أعلام التجديد في الفكر الديني؟.

متى كانت بدايات التجديد في الفكر الإسلامي؟ ما العلاقة بين مفهوم التجديد والمفاهيم المجاورة له، أو المتقاطعة معه، مثل (التحديث)، و(النقد) و(المراجعة) و(الإصلاح)؟ ما المناهج الموظَّفة في تجديد الفكر الإسلامي؟ وما طبيعة قضايا التجديد؟.

تم اختيار عدد من مفكّري الإسلام؛ الذين ساهموا، بدرجات متفاوتة، في تجديد الفكر الديني عامّة، والفكر الإسلامي خاصةً، وكانوا من أولئك الذين سعوا إلى تقديم قراءة جديدة من داخل التراث الديني الإسلامي، ودعوا إلى مراجعته، ومساءلته بروح نقديّة دون مواقف مسبقة منه، مهما كان مضمونها، ومبرّراتها.

لقد حُدد الحيّز الزمني للمجددين من بدايات القرن العشرين إلى منتصف العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين. أضف إلى ذلك اختيار أعلام، ينتمون إلى بقاع شتّى من العالم العربي، والإسلامي، ومن غيره؛ ولذلك انتسب هؤلاء المجدِّدون إلى عدد من البلدان: مصر، والسودان، والمغرب، وتونس، وفلسطين، وسورية، والهند، والعراق، ولبنان، وإيران... إلخ.

يقصد من تأليف هذا الكتاب أن يوفّر للباحثين الشباب، وللطلبة المهتمّين بالفكر الديني، ولعموم أهل الفكر والثقافة، مرجعاً علميّاً يعرّفهم بأبرز أعلام تجديد الفكر الديني، وأهمّ مفكّري الإسلام الجدد.

ISBN 978-614-8030-03-1



